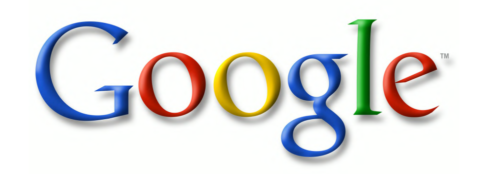
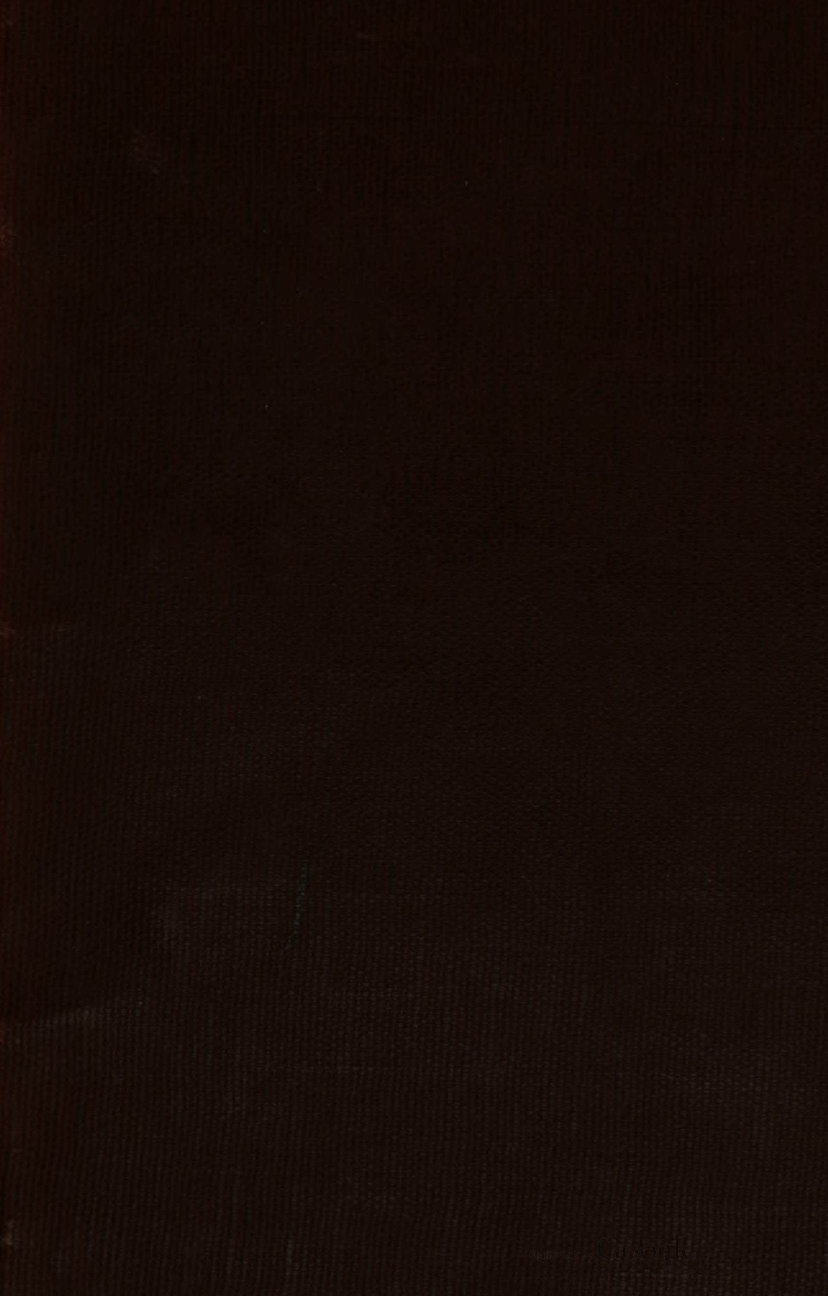
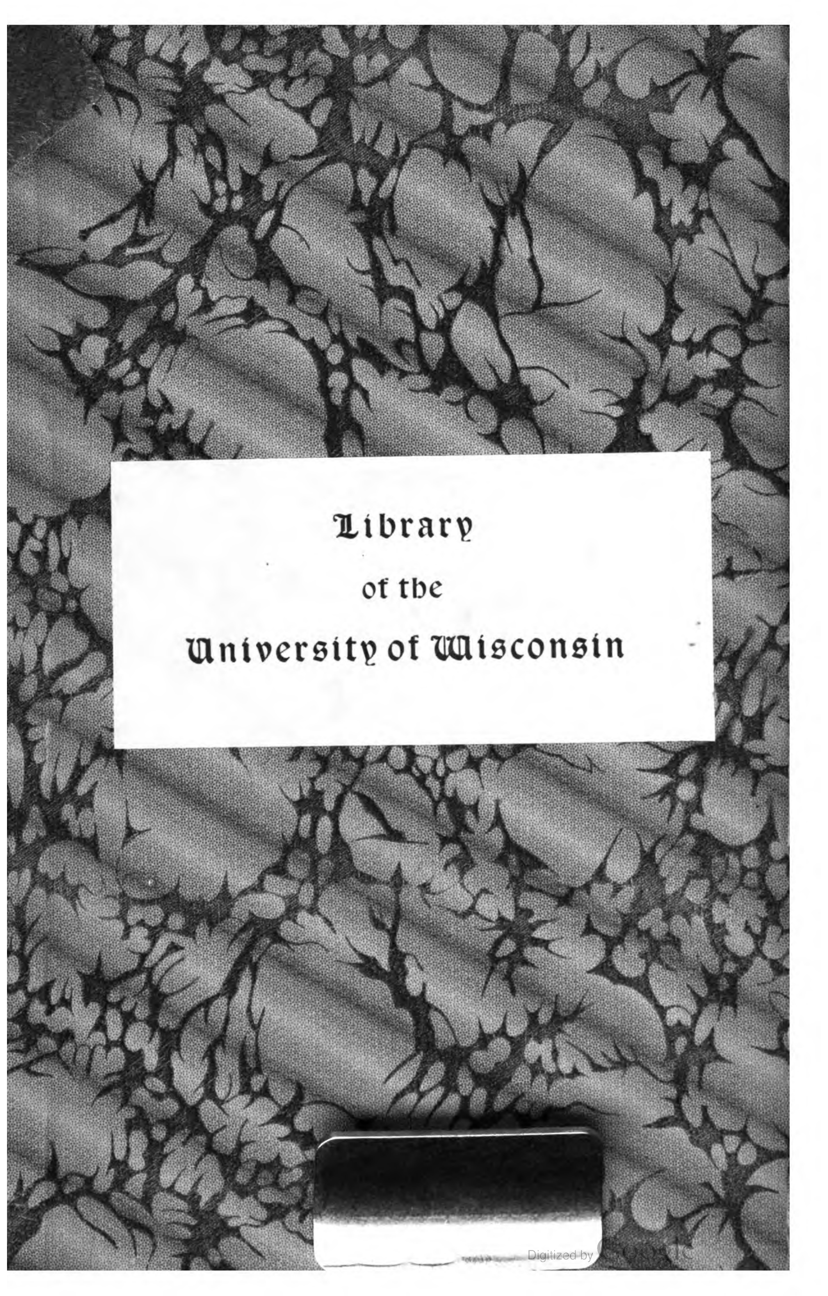
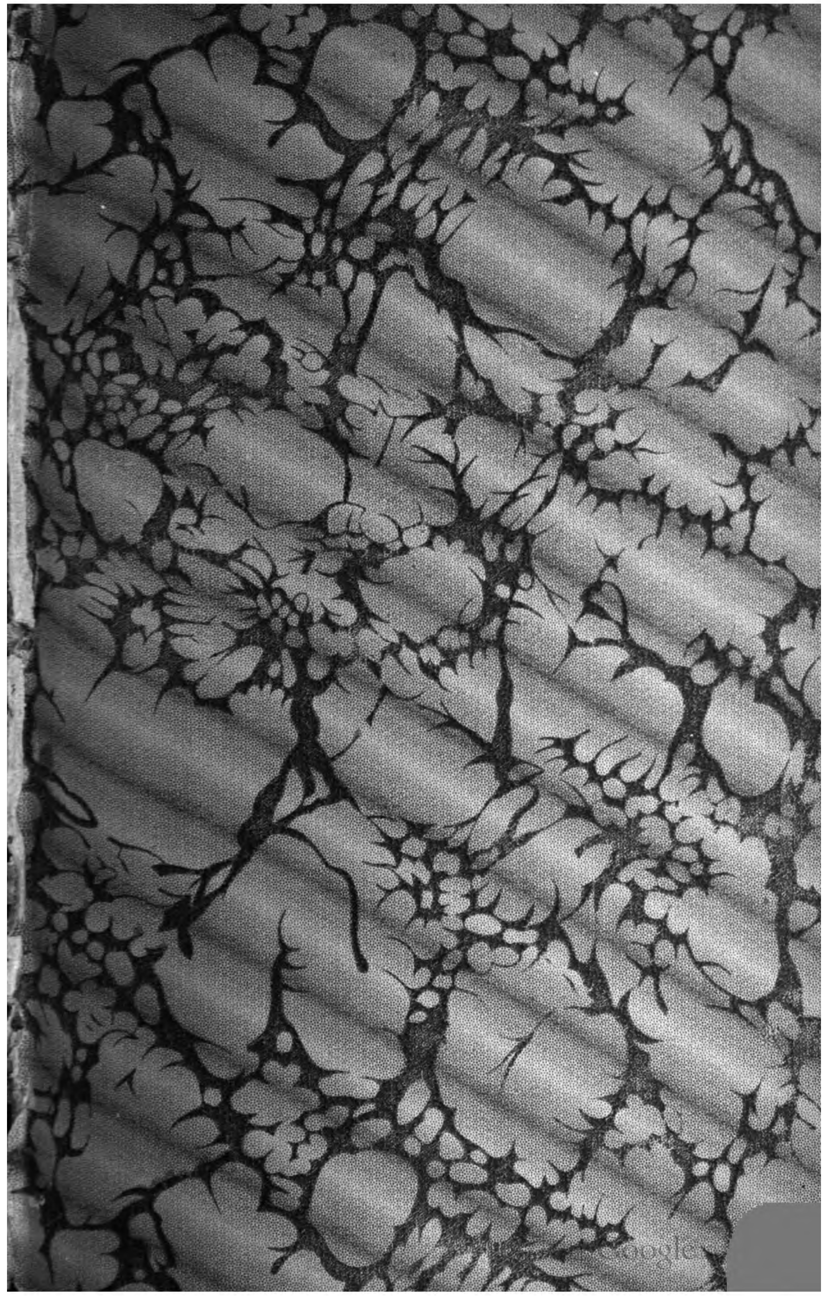





Library
of the
University of Wisconsin



LA
PHILOSOPHIE
FRANÇAISE

Ce volume a été déposé au ministère de l'intérieur en 1919.

DU MÊME AUTEUR :

Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme. Un vol. in-8° de XII-569 pages. F. ALCAN, éditeur. *(Épuisé.)* 1893.

La Philosophie pratique de Kant. Un fort vol. in-8° de IV-756 pages. *(Couronné par l'Académie française.)* F. ALCAN, éditeur. 1905 .... 12 fr. 50

Les Fondements de la métaphysique des mœurs de Kant. Traduction nouvelle, avec introduction et notes. Un vol. in-12 de 210 pages. Ch. DELAGRAVE, éditeur.... 1 fr. 75

Le Spinozisme. Un vol. in-8° de 215 pages, à la Société française d'Imprimerie et de Librairie. 1916............... 3 fr.

L'Esprit philosophique de l'Allemagne et la Pensée française. Une brochure in-16 de 43 pages. BLOUD et GAY, éditeurs.................................... 0 fr. 60

Une Théorie allemande de la culture : W. Ostwald. Une brochure in-16 de 31 pages. BLOUD et GAY, éditeurs. 0 fr. 60

Figures et Doctrines de Philosophes. Un vol. in-16 de XII-329 pages. PLON-NOURRIT ET Cie, éditeurs. 4e édit. 1918. 4 fr.

PARIS. TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 23594.

VICTOR DELBOS
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE



PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE — 6e

1919

AVERTISSEMENT

« En étudiant les éléments originaux de la *Philosophie française*, — écrivait Victor Delbos le 6 novembre 1915 à la veille de commencer son cours public en Sorbonne, — je voudrais montrer en quoi la France s'est révélée dans ses façons de philosopher autant que dans ses doctrines, indépendamment de l'influence anglaise ou allemande. » Et il ajoutait le 1er janvier 1916 : « Je travaille beaucoup pour mon cours. Je voudrais en voir sortir un livre sur la Philosophie française. » — Lorsque, le 16 juin 1916, il fut frappé en pleine vigueur à cinquante-trois ans, il laissait une rédaction complète des dix-sept leçons de ce cours que, dans sa piété patriotique, il tenait à « publier le plus promptement possible ». Écrites de sa main, ces leçons n'ont malheureusement pu profiter du travail approfondi de revision auquel il soumettait tout ce qu'il livrait au public : mais la belle tenue de sa première rédaction nous a permis partout de rester scrupuleusement fidèle à sa pensée et à son texte même (1).

(1) Le manuscrit que nous possédons est celui que, avant cha-

En quel esprit Victor Delbos avait abordé cette étude, quel « sentiment profond » l'inspirait, c'est ce qu'il a marqué lui-même en des lettres écrites au cours des années 1915 et 1916 : « Notre œuvre la meilleure sera, je crois, — sans esprit d'exclusion ni d'isolement, — de renouer notre tradition philosophique de façon plus étroite et de rentrer dans la pensée française. Je sentais cela depuis plusieurs années assez vivement : de là mon retour à Descartes, à Malebranche, à Maine de Biran... Des études qui défendent notre culture valent encore mieux que celles qui critiquent à fond la culture allemande... Je crois que la pensée française a en elle assez de ressources pour se développer et se renouveler avec ses caractères propres. J'estime cependant que, en gardant son autonomie, elle doit rester largement ouverte. On peut observer et prendre autour de soi, sans se laisser conduire. »

Il tient donc essentiellement à ce que son œuvre de patriotisme reste une œuvre de vérité et d'humanité, sans que la moindre apparence contraire puisse en faire suspecter l'impartialité scientifique, le caractère positif, la valeur universelle et perma-

cune de ses leçons en Sorbonne, Victor Delbos avait, selon son habitude, complètement rédigé, non pour s'assujettir à cette lettre (car il parlait d'abondance), mais pour amener sa pensée à la précision et à l'ordre désirables, comme pour réunir les citations expressives. Seul le texte de la leçon relative à Condillac et aux idéologues n'a pas été intégralement retrouvé : on y a pourvu d'une façon qui sera indiquée. En revanche, pour Saint-Simon et Auguste Comte, après la leçon qu'il leur avait consacrée, il avait, reprenant de fond en comble sa première rédaction, écrit en vue du livre projeté la plus grande partie du chapitre sur lequel ce volume s'achève : c'est au cours même de ce travail que la maladie l'a surpris.

nente. « J'ai un peu peur des effets de la campagne que, à la faveur de la guerre, quelques-uns mènent contre la sévérité critique et la précision du savoir. Pour ou contre certaines idées il faudra toujours tâcher d'avoir avant tout raison. » S'il cherche à réaliser ce qu'on pourrait nommer *l'union sacrée de nos philosophes*, c'est afin de montrer qu'ils n'ont « usé de notre esprit national que pour accomplir leur œuvre dans un sens universel et sans préjugé national », au seul service de « ces idées de droit, de justice, de dignité, qui doivent valoir pour les rapports des peuples comme des individus ». Leur fécondité n'est pas épuisée : si par leur dessein même de « procurer le perfectionnement des volontés autant que d'accroître la science contemplative » ils ont contribué à susciter les actes et à promouvoir la vie spirituelle, en retour les épreuves et les actes généreux auront nourri les âmes et susciteront des pensées meilleures encore. « Dans l'ensemble, écrivait Victor Delbos peu de jours avant sa mort à son ami l'abbé J. Wehrlé, les âmes françaises se sont montrées simples, courageuses, nobles. Elles ont révélé ou créé des forces morales incomparables qui peut-être tendront d'elles-mêmes à ce qui peut les maintenir et les perfectionner encore... Que cette épouvantable guerre purifie en les faisant triompher les énergies de notre pays ! Comme conclusion humaine, appelons de tous nos vœux l'avènement d'un ordre national et d'un ordre international nouveaux ; et comme pensée plus haute, la notion seule du sacrifice peut donner un sens à tout ce qui se passe...

Nos excellents, nos admirables jeunes gens ! ce sont eux qui donnent à l'heure actuelle les plus grands sujets de joie et d'espoir. Comme ils méritent d'obtenir plus tard la direction morale de notre pays ! et quel bien ce sera ! »

Puisse donc ce livre, selon le vœu de l'auteur, contribuer à mobiliser toutes les forces vives de notre tradition intellectuelle et morale, toutes les ressources d'avenir de la pensée et de l'âme françaises, pour les victoires spirituelles de demain, au profit de tous les esprits !

Maurice BLONDEL.

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Au début de ces études, je ne voudrais pas sembler m'abstraire du sentiment profond qui m'inspire mon sujet. Ce qui fait de la présente guerre la crise la plus tragique qu'ait connue l'humanité, c'est sans doute l'immensité de ce qu'elle met en œuvre, mais c'est aussi l'immensité de ce qu'elle met en cause. Les forces brutales d'agression et les instincts violents de conquête qui se sont déchaînés contre nous n'ont pu se dispenser d'invoquer des titres d'un ordre en apparence plus haut pour essayer de masquer leur trop évidente barbarie ; de notre côté, nous sentons bien que nos armes sont engagées pour la défense non seulement de notre sol, mais encore des meilleurs des fruits spirituels qu'ont fait pousser du sol français les âmes françaises. Faisant parler l'Allemagne de son temps, Henri Heine lui prêtait ce mot — déjà : « Nous haïssons chez nos ennemis ce qu'il y a de plus intime, la pensée. » Défendons ce qu'il y a de plus intime : défendons-le à notre façon, en nous représentant,

dans une sorte d'examen de conscience, ce qu'il a été et ce qu'il vaut. La pensée française est dans la mêlée, pas au-dessus : dans notre grand amour pour notre tradition philosophique française nous saurons introduire un grand esprit.

En essayant d'analyser les caractères essentiels et les productions les plus originales de la philosophie française, je n'ai aucunement l'intention de l'élever en quelque sorte au-dessus de la discussion philosophique et de l'estimer en possession de la vérité supérieure, uniquement du fait qu'elle est française. Cette prétendue défense de notre tradition nationale en matière de philosophie en serait dans le fond la plus entière méconnaissance. Aucun de nos grands philosophes n'a admis un instant que ses doctrines et ses vues dussent refléter les traits intellectuels de sa seule nation ; aucun n'a jugé qu'il y eût un peuple élu de la philosophie et qu'il appartînt à ce peuple : tous ont cru et voulu philosopher pour la conquête d'une vérité universelle ; tous ont supposé que leurs idées pouvaient se porter partout où il y a une intelligence humaine pour les comprendre, une expérience humaine pour les contrôler. Si on leur eût dit que par leurs théories ils représentaient éminemment le génie de leur nation ou de leur race, auraient-ils été très sensibles à l'éloge, à supposer qu'ils l'eussent bien entendu ? On peut affirmer que non. Sans doute ils auraient avoué que les peuples comme les individus ont certaines particularités mentales : mais ils auraient d'autant plus énergiquement soutenu que les conditions de la connaissance vraie en elle-même limitent strictement le rôle de ces éléments obscurs et intellectuellement indéterminés. Le premier mot de notre philosophie a été un appel à l'universalité du « bon sens », et ce mot chez nous n'a été jamais véritablement désavoué.

Il reste néanmoins que la philosophie française,

prise dans son ensemble et dans la diversité même de ses doctrines, paraît avoir une certaine physionomie propre. Les traits constants qu'elle a revêtus semblent prouver que, jusque dans son effort même pour s'en dégager au bénéfice de la vérité universelle, ce sont des tendances nationales qui l'ont façonnée. Assurément ; mais le tout est de savoir de quelle espèce sont ces tendances, comment elles ont agi, et si leur nature et leur mode d'action ont nécessairement mis les philosophes qui y ont obéi sous le joug d'influences étrangères à la pure notion de vérité. Or, pour commencer par la plus essentielle de ces tendances, par celle dont on a fait de tout temps la marque de l'esprit français, la tendance à rechercher les idées claires et à les lier entre elles par des rapports clairs, observons d'abord qu'elle ne préjuge rien sur le fond des choses, quoi qu'on dise, — et que de plus elle est en accord avec la loi de tout esprit qui cherche à se rendre compte. Dès qu'une affirmation revêt la forme d'une connaissance, il est inévitable qu'elle prétende éclairer l'esprit en quelque mesure : ainsi cette marque de la pensée française ne ferait que répondre à la règle normale de toute pensée. On ajoute, sans doute, cette critique qui est plus grave : le goût qu'a la pensée française pour la clarté l'inclinerait à construire là où il s'agit d'observer, à imaginer des raisons pour expliquer là où il s'agit d'accepter le fait même inexplicable, bref à modeler arbitrairement la réalité complexe sur la simplicité des idées claires et de leurs rapports. Cette critique, dans sa généralité, est-elle parfaitement fondée? Nous l'examinerons tout à l'heure. Mais la disposition qu'elle incrimine est de celles qui peuvent être invitées à se surveiller et à se limiter, mais qui ne sauraient se supprimer sans que soient abolis du même coup les moyens intellectuels de philosopher. Admettons même que l'expérience du réel soit aussi peu conforme que possible à une suite d'idées clairement liées : il n'en reste pas moins que,

pour servir de principe ou de preuve à la spéculation ou à la recherche, elle doit laisser subsumer ce qu'il y a en elle d'obscur et d'incompréhensible sous des caractères que l'esprit puisse élucider et comprendre. L'acceptation de l'inexplicable et de l'irrationnel, si elle n'est pas une abdication de la pensée, doit être mesurée par la pensée même à ce que celle-ci s'estime capable d'expliquer distinctement et de ramener à des raisons définies.

D'autre part, quand on relève comme un penchant parfois malencontreux de l'esprit français ce penchant à la clarté, on suppose en outre trop vite que la clarté qu'il recherche est une clarté purement logique ou mathématique. Or la clarté peut se porter sur les choses d'observation et sur leurs relations concrètes aussi bien que sur des concepts abstraits et sur leur enchaînement ; elle peut être liée à une perception plus subtile du réel aussi bien qu'à une systématisation plus achevée d'idées : elle peut être aussi bien la vision nette que le raisonnement rigoureux. En d'autres termes, à moins d'entendre la clarté dans un sens philosophique très spécial, on peut dire que toutes nos facultés de connaissance sont plus ou moins capables d'intuitions et de notions claires, et il faut ajouter que c'est uniquement par des notions ou des intuitions de ce genre qu'il leur est possible de déterminer et ce qu'elles comprennent bien, et ce qu'elles ne comprennent qu'imparfaitement, et ce qui leur demeure momentanément ou définitivement incompréhensible. Dans l'œuvre du savoir comme dans la nature, il n'y a que la lumière qui puisse dessiner et rendre visibles les lignes où l'ombre commence.

Ce n'est donc pas pour sa tendance congénitale à la clarté que l'esprit français pourrait être accusé de faire prévaloir ses dispositions spéciales sur la vérité, puisque la vérité, quelle qu'elle soit, ne peut être saisie qu'à l'aide de représentations claires : ce serait pour l'excès de ses simplifications et la témérité des

constructions auxquelles cette tendance pourrait le conduire. On ne saurait contester qu'il ait parfois commis cet abus : il l'a commis d'ailleurs beaucoup moins chez les grands philosophes que chez certains théoriciens de second rang pour qui la facilité du raisonnement déductif commun remplaçait la puissance de découvrir un ordre rationnel profond. Qu'est-ce à dire alors, sinon que l'usage des idées claires doit être réglé par la considération exacte de ce qu'elles sont capables d'exprimer et d'embrasser? Et de fait, nous verrons à son heure que Descartes, le philosophe qui considère la clarté de l'idée comme la marque de la vérité, ne s'est pas contenté de recevoir l'idée claire pour la satisfaction qu'elle apportait naturellement à l'esprit, mais s'est appliqué à en définir, selon les cas, la partie objective, soit qu'il ait vu l'un des types de l'idée claire dans la notion géométrique rapportée à des essences pleinement intelligibles, soit qu'il en ait vu un autre type dans la donnée de conscience, rapportée à la pensée qui la saisit immédiatement comme une de ses façons d'être.

Rappelons au surplus de quoi surtout dépend la clarté dans la pensée philosophique ou scientifique. Elle dépend d'abord de ce que les objets de connaissance, au lieu d'être reçus en bloc et dans leur ensemble plus ou moins confus, sont soumis à un travail d'analyse qui en dégage les caractères plus ou moins divers, qui les résout en leurs éléments. Ainsi nous comprenons les choses en découvrant ce dont elles se composent, en les suivant à leurs degrés divers de développement, en isolant leurs propriétés essentielles de leurs modifications accidentelles. Or incontestablement les philosophes français ont en général le goût et le don de l'analyse ; ils ne s'arrêtent point volontiers aux vues et aux notions emmêlées ; ils aiment à entrer dans le détail de leurs idées, à les faire apparaître successivement sous leurs multiples aspects ; et c'est pourquoi ils aiment mieux d'ordinaire s'expli-

quer eux-mêmes que se laisser deviner. Ils ne s'arrêtent pas au confus. L'analyse élimine plus ou moins, en tout cas rejette à un plan inférieur ce que des conceptions philosophiques peuvent avoir d'insuffisamment précis ; elle les force en quelque sorte à ne revendiquer que le sens qu'elles sont véritablement capables de manifester.

Cependant la clarté dans la pensée ne dépend pas seulement de la décomposition méthodique des objets de connaissance : elle dépend aussi de la recomposition des ensembles décomposés. La pensée claire concentre autant qu'elle détaille. Elle aspire à un ordre de plus en plus compréhensif, où toutes les choses de ce monde sont expliquées par la place qu'elles y occupent ; elle prétend découvrir cet ordre par la reconnaissance ou l'établissement de certains principes avec lesquels la diversité des êtres et des phénomènes soutient des rapports définis : c'est par là spécialement qu'elle devient philosophique. Or il est également incontestable que l'esprit français va volontiers de lui-même aux vues d'ensemble, et qu'il va aux vues d'ensemble comme il va aux vues de détail, par besoin de voir plus clair. L'ordre lumineux des raisons exclut ainsi ou rejette à un plan inférieur ce qui y est réfractaire, le fait pur qui ne représente que lui-même, l'accident sans suite.

Esprit d'analyse et esprit de synthèse, tout autant qu'ils opèrent dans la clarté, si vraiment ils sont des dispositions naturelles de notre intelligence nationale, en quoi sont-ils autre chose que des conditions essentielles d'exercice de l'intelligence humaine universelle, par suite de l'intelligence philosophique? Le défaut ne pourrait venir que d'un mauvais emploi de ces qualités, — et c'est ce que l'on soutient parfois en effet. L'esprit d'analyse aurait souvent poussé la philosophie française jusqu'à la méconnaissance des liens indissolubles, des rapports irréductibles, des forces internes qui font l'unité des êtres et la com-

plexité harmonieuse du monde : il l'aurait inclinée à représenter plus ou moins toute organisation comme le résultat de mécanismes artificiels. D'un autre côté l'esprit de synthèse l'aurait fait tomber par des pentes contraires dans des vices assez semblables : il l'aurait portée à niveler sous des conceptions générales uniformes les choses qui dans la réalité ont les reliefs les plus différents, à se complaire non seulement dans les systèmes, mais dans les systèmes les plus simples, à chercher dans les règles et relations logiques ou mathématiques, facilement convertibles en maximes suprêmes, les principes ou les types de la dérivation de toutes choses. Esprit d'analyse et esprit de synthèse se seraient exercés le plus souvent chez nos philosophes sans le sentiment de la vie.

Ce jugement porté sur l'*ensemble* de la philosophie française est aussi inexact que superficiel. Qu'il soit arrivé à nos philosophes d'étendre leurs conceptions au delà de ce qu'elles pouvaient représenter ou expliquer, soit ; mais c'est ce qui est arrivé, j'imagine, aux philosophes de tous les pays. La question est de savoir si nos philosophes sont portés à combiner ou à dissocier les idées uniquement par jeu dialectique, jusqu'à épuisement de ce qu'elles peuvent fournir à leur art de combinaison ou de dissociation, sans souci de rester dans l'ordre des choses véritablement significatives et de garder le contact avec la réalité. Or il n'en est point ainsi. Soit par maximes réfléchies, soit par un sens inné de la proportion et de la mesure, la plupart reconnaissent en fait que le développement extrême d'une notion ou d'un principe risque, à partir d'un certain point, de les jeter dans le vide, et ils sont souvent les premiers à arrêter ou à suspendre, dès qu'il est exposé à devenir aveugle, le mouvement de leur logique. C'est qu'ils sont tous plus ou moins convaincus que les procédés intellectuels ne se suffisent pas à eux-mêmes et ne suffisent à rien, que ce sont de simples instruments dont l'intelligence doit

rester la maîtresse, et que l'intelligence même, si elle est essentiellement une, doit revêtir plus d'une forme et savoir se plier à la diversité de ses objets. Vu partiellement et sous l'un de ses aspects, le cartésianisme peut sembler être la glorification de l'esprit géométrique ; mais il n'est point que cela, tant s'en faut : une clarté aussi évidente que peut l'être la clarté de la géométrie avertit Descartes que la géométrie n'est pas tout, que la pensée est par elle-même supérieure à la géométrie qu'elle constitue et qu'elle développe, autant qu'elle est distincte des déterminations mathématiques par lesquelles s'expliquent les choses. L'application inflexible de la méthode géométrique aux objets métaphysiques et au fond même de la pensée n'est point son fait, même si c'est lui qui l'a suggérée : elle est le fait de Spinoza. Elle n'est pas non plus le fait de Malebranche. Et d'autre part à un moment même où les inventions mathématiques ont une telle puissance et une telle portée qu'elles semblent avoir le droit de régir la spéculation philosophique, c'est Pascal qui, ayant montré la valeur considérable, mais restreinte de l'esprit de géométrie, rappelle les qualités et les droits de l'esprit de finesse, art d'unir pour l'explication du réel des principes en apparence incompatibles, art de percevoir d'ensemble l'ordre qui déborde le raisonnement abstrait, art de discerner jusqu'où la logique doit aller et où il faut qu'elle se retienne. Or, dans les temps qui ont suivi, les progrès de la pensée française ont plutôt consisté à émanciper la réalité, — réalité physique, réalité biologique, réalité sociale, réalité psychologique, — des formes d'explication qui l'avaient par avance trop étroitement unifiée. Et que le progrès même soit allé dans ce sens, voilà qui montre combien peu la pensée française portait en elle ses systèmes tout faits, puisqu'elle n'a cessé de mettre au jour la variété des objets à connaître ; voilà qui montre encore l'intérêt qu'il y avait, non pas uniquement pour elle, mais pour toute la

spéculation moderne en général à poser d'avance la nécessité de rendre le réel intelligible, sauf à conquérir moment par moment des moyens plus larges d'établir cette intelligibilité du réel; ainsi la prise de possession d'une réalité plus ample est restée toujours accompagnée de l'idée d'un ordre d'idées indispensable pour en rendre compte; ainsi d'autre part s'est instituée à l'état permanent, sans technique spéciale, une critique de l'esprit qui n'a cessé de mesurer jusqu'où il pouvait aller dans l'étreinte du réel et par lesquelles de ses puissances isolées ou combinées il pouvait l'étreindre.

Aussi voit-on rarement chez nous les systèmes naître pour répondre à des problèmes posés uniquement par des systèmes : c'est presque toujours pour donner leur place à des éléments de la réalité jusqu'alors imparfaitement considérés que des systèmes nouveaux reprennent sur un autre plan et d'après d'autres principes directeurs l'œuvre d'unification tentée par les systèmes antérieurs. Et ce n'est certainement pas dans la génération successive des systèmes français que l'on trouverait l'action de cette logique simple et rapide qui, d'après ce que l'on prétend, conduit notre esprit national. A les bien compter d'ailleurs nos systèmes ne font pas nombre, et c'est là encore une preuve que nos facultés spéciales d'organisation philosophique ne se déploient pas avec intempérance, et que, pour s'exercer, elles savent attendre leur heure, c'est-à-dire la conscience définie de nouvelles tâches intellectuelles. On a même quelque répugnance à doter de ce nom de système nos grandes doctrines philosophiques; tant elles sont peu portées à faire de l'ordre qu'elles établissent quelque chose de fermé, et où tout entre bon gré mal gré; tant elles paraissent tenir à cet ordre non pour lui-même, mais pour les raisons qui le constituent et qui s'offrent à l'examen, chacune à part.

D'autre part, les facultés auxquelles elles font appel

pour s'édifier ne sont pas des facultés en quelque sorte transcendantes et privilégiées qui n'auraient point leur mesure dans l'intelligence humaine commune. Certes nos philosophes ont pu admettre la nécessité de tel usage de la raison, ou de l'expérience, ou du sentiment, ou de l'intuition qui permet de dépasser l'horizon de nos connaissances et de nos perceptions usuelles, et de pénétrer plus avant au cœur de la réalité : ils ont pu supposer que la conquête d'une vérité plus complète que celle que donne le savoir empirique ou même scientifique exigeait une direction ou une application singulières de certaines de nos facultés : mais c'est toujours des facultés humaines, des facultés de tout le monde qu'il s'agit, et le début du *Discours de la Méthode* est la plus catégorique déclaration des droits de la raison commune en matière de philosophie. D'où l'allure confiante et généreuse de notre philosophie qui, sans dissimuler l'effort qu'elle exige parfois inévitablement pour être entendue, ne rebute en principe personne, parce qu'elle procède, non par intuition plus ou moins mystérieuse, mais par l'éducation normale de l'intelligence. Elle n'a donc jamais voulu exister uniquement pour l'École ; elle a voulu exister pour la vie, pour l'action, pour la science, et cette disposition seule l'eût détournée du formalisme abstrait et constructeur qu'on l'accuse d'avoir pratiqué.

Pouvait-elle se mieux défendre de la chimère qu'en opérant ou en renouvelant comme elle l'a fait à peu près constamment son alliance avec les sciences positives? Bon nombre de philosophes français ont été soit des savants originaux, et même des savants de génie, soit des savants exactement informés : mathématiciens, physiciens, naturalistes, médecins, — Descartes, Pascal, Malebranche, d'Alembert, Buffon, Cabanis, Auguste Comte, Cournot, Renouvier, etc. — La philosophie française n'a point cru pouvoir se livrer à son œuvre sans s'être enquise de ce que, dans

l'ordre des connaissances directement vérifiables ou démontrables, l'esprit humain avait produit de plus significatif : elle a vu là le soutien nécessaire de son élan, quand même ce n'était pas une partie du matériel ou de l'objet de sa tâche. Pas plus qu'elle ne s'est dispensée de consulter la science positive, elle n'a point admis qu'elle fît double emploi avec elle, et qu'elle eût simplement à redire dans un autre langage, forcément plus vague et moins autorisé, ce que la science positive avait déjà énoncé sans son aveu. Elle a estimé, même chez les positivistes, qu'il y a des exigences intellectuelles auxquelles les sciences positives ne satisfont pas ; que non seulement les procédés par lesquels elles se sont constituées restent objets d'étude, mais encore que leur unité reste à découvrir après elles, comme après elles subsiste le problème de leur portée spirituelle ou humaine. La science, sans l'intelligence qui l'interprète philosophiquement, reste à nos yeux incomplète, si puissante qu'elle soit dans son domaine : aussi a-t-on vu chez nous de grands savants compléter leurs inventions et leurs découvertes par l'explication philosophique de la science où ils étaient maîtres : il est à peine nécessaire de rappeler ce qu'ont fait dans ce sens Claude Bernard et Henri Poincaré.

La tendance à voir, dans la science même, l'humanité ou l'esprit au-dessus de son ouvrage est donc l'un des mobiles décisifs de notre activité philosophique. Or cette tendance s'est à son tour constamment entretenue et fortifiée par la curiosité qui s'est toujours attachée chez nous aux diverses formes du développement de l'âme humaine. L'étude de la vie intérieure sous tous ses aspects a été pour nous une étude de prédilection. Elle a affecté bien des manières et bien des degrés différents d'importance. Elle a été parfois l'œuvre de celui qui en était le sujet. Elle a été alors l'effet de ce dédoublement singulier grâce auquel l'être qui agit, pense, sent, se voit agir, penser, sentir, et de ce genre d'analyse aiguë qui ne se contente pas d'ob-

server les états d'âme comme ils se produisent, qui les fixe au passage pour en noter les nuances fugitives, pour en scruter les causes les plus subtiles et les plus secrètes, pour en relever ce qui fait qu'ils n'appartiennent qu'à une personne unique, comme Montaigne qui a tiré de cette libre et souple réflexion sur soi un livre inimitable. « C'est une épineuse entreprise, disait-il, et plus qu'il ne semble, de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit, de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis intimes, de choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations... Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée de mes pensées, que je ne contreroolle et étudie que moi ; et, si j'étudie autre chose, c'est pour soubdain la coucher sur moi, ou en moi, pour mieux dire. » (II, chap. VIII.) Certes ce don de faire ressortir la complexité et de dépeindre les agitations plus ou moins profondes d'une vie intérieure plus ou moins calme, plus ou moins tourmentée n'a jamais manqué à notre littérature, et après les *Essais* de Montaigne on pourrait au moins rappeler les *Confessions* de Rousseau ; mais l'homme auquel s'est appliquée notre littérature de psychologues moralistes n'a presque jamais été aussi individuel que cela ! Ce serait déjà trahir Montaigne que de lui prêter, comme l'a fait Pascal, le simple projet de se pénétrer soi-même : ce qu'il cherche à saisir en lui, c'est quelque chose de cette nature humaine générale que le milieu social, les conditions historiques, le tempérament particularisent en mille façons. « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. Le premier, je me communique un second par mon être universel. » (III, I.) Au surplus, de cette connaissance de soi, éclairée et suscitée par ce que l'on raconte des autres, il prétend tirer des leçons de sagesse. C'est dans la peinture de l'homme en société, de l'homme universel, c'est là et plus que dans celle de l'homme individuel et solitaire, que s'est déployée cette riche psychologie de nos moralistes français, matière déjà

solide de la psychologie philosophique et même scientifique. Cette faculté de saisir au plus loin dans l'intérieur de l'homme le ressort de ses actions et de ses passions, l'accord ou la contrariété de ses tendances, nos philosophes eux-mêmes l'exercent avec une perspicacité remarquable : un Descartes, un Pascal, un Malebranche, un Maine de Biran illustrent leurs doctrines des plus riches et des plus pénétrantes observations sur tous les mouvements de l'âme humaine.

Or l'existence chez nous d'une littérature si considérable de moralistes, le fait que nos grands philosophes ont eux-mêmes pratiqué avec tact l'analyse psychologique et morale de l'homme, ne sont pas sans expliquer certains caractères de notre philosophie même. Plus libre d'allure ou plus technique, plus ou moins informée selon les cas par un objet universel, la connaissance de la nature humaine est toujours comme une puissance virtuelle de critique à l'égard des doctrines qui construisent dans l'abstrait et qui exagèrent presque toujours leurs prétentions dans la mesure où elles se vident de notions concrètes. C'est le propre de la philosophie française d'avoir presque toujours répugné à s'appuyer essentiellement sur des concepts qui ne seraient que dialectiquement définis, à admettre un déploiement des idées hors de sujets réels : elle n'a jamais admis que ses procédés de spéculation les plus hardis pussent se dégager des conditions normales dans lesquelles opère la pensée humaine, et ne pas laisser à celle-ci une place éminente dans le monde.

Par là s'explique aussi qu'elle ait tendu à susciter l'action, et non pas seulement à rendre raison des actes. Elle n'a jamais cru qu'elle existât uniquement pour l'accroissement d'une science contemplative, mais elle a estimé qu'elle avait encore à procurer le perfectionnement des volontés. Elle a été d'elle-même une doctrine des valeurs et de la vérité pratique autant qu'une doctrine de l'existence des choses et de la vérité théo-

rique. Et déjà, parce qu'elle a cherché à déterminer l'idéal à réaliser, elle s'est défendue de la forme systématique étroite qui fait de l'action humaine une sorte d'événement fixé dès à présent et qui semble fermer le monde aux possibilités d'avenir. De plus, parce qu'elle n'est point désintéressée de la pratique, elle n'a jamais imaginé que les fins proposées à l'homme pussent s'établir hors de la conscience et par un renversement radical de ce que la conscience énonce : elle a pu assigner à la notion de devoir d'humbles ou de sublimes origines : mais elle n'a jamais songé à entacher de servilité les devoirs que l'humanité commune reconnaît comme siens ; c'est même parfois pour défendre ces devoirs contre la défiguration que leur imposaient certaines conventions et certaines pratiques de la vie sociale, c'est pour les retrouver dans leur simplicité profonde et dans leur pureté, qu'elle a semblé rompre avec des conceptions traditionnelles. Surtout ce qu'elle ne laisse point exclure ou effacer, ce sont ces idées de droit, de justice, de dignité qui doivent valoir pour les rapports des peuples comme des individus.

Eh bien ! si ce sont là quelques-uns des traits par lesquels se caractérise la philosophie française, nous pouvons bien dire qu'elle n'a usé de notre esprit national que pour accomplir son œuvre dans un sens universel et sans préjugé national. Elle a été accueillante à bien des conceptions qui lui sont venues d'autres pays ; qui parfois lui ont rendu le service de lui présenter des faces des choses qu'elle n'avait pas elle-même suffisamment considérées ; mais si elle a dû aussi imposer des limites à cet accueil, cette réserve pourrait s'expliquer autrement que par des préjugés, — et par d'assez bonnes raisons. Eût-elle mieux fait de paraître recevoir ce qu'elle ne se sentait pas toujours capable de bien entendre et de bien suivre ? En tout cas les tendances que nous avons signalées ont suffisamment animé son esprit d'organisation et de

recherche pour que chez nous aient pu être débattus, avec les plus riches éléments d'information et de discussion, les plus importants problèmes philosophiques. Passer en revue comme nous allons tâcher de le faire la philosophie française, c'est bien prendre conscience de toutes les questions philosophiques que les temps modernes ont posées et des principales conceptions qu'ils ont apportées pour les résoudre.

Nous ne pouvons pas certes songer à analyser toutes les doctrines dans le détail : ce n'est pas d'ailleurs notre intention. Ce que nous voudrions, ce serait marquer quelle nouveauté de pensée et quelle suite d'idées les caractérise ; sous quelles formes elles ont parfois spécialisé, pour le plus grand progrès de l'esprit humain, des questions jusqu'alors trop indéterminées ; quelles raisons les ont provoquées à être, parfois à se combattre, parfois à se compléter. Tout en nous conformant le plus possible à l'ordre historique des doctrines, en respectant même le plus souvent la physionomie individuelle sous laquelle elles ont apparu, — ce que nous désirons surtout, c'est en interpréter et en expliquer le développement.

CHAPITRE II

DESCARTES

I

LE RAPPORT DE LA SCIENCE A LA PHILOSOPHIE CHEZ DESCARTES

Si l'on admet un commencement défini de la philosophie moderne, ce ne peut être que la philosophie de Descartes. Sans doute, avant le cartésianisme, pendant toute la période de la Renaissance, bien des tentatives s'étaient produites et bien des doctrines s'étaient fait jour qui, par leurs principes d'inspiration et leurs procédés d'organisation, rompaient avec la tradition scolastique et découvraient aux esprits des horizons nouveaux. Sans doute encore, un peu avant Descartes, François Bacon avait, contre la science du passé, déductive et stérile, élevé l'idée de la science expérimentale, pratiquement féconde, et dressé le plan encyclopédique de toutes les espèces de sciences particulières que devaient établir les recherches méthodiques du présent et de l'avenir. Mais ce qui dans les spéculations de la Renaissance était philosophiquement le mieux constitué appartenait aux doctrines de l'antiquité, et ce qui en elles exprimait ou annonçait un autre monde, non sans puissance du reste et non sans profondeur, restait sous la dépendance des mouvements d'une sorte d'imagination phi-

losophique sans avoir pu conquérir ses principes intellectuels de détermination et de justification. Quant à l'œuvre de François Bacon, de quelque manière qu'on l'estime, si elle a été l'exposition des caractères que devait avoir la science et des procédés par lesquels elle devait désormais s'établir, elle a laissé en dehors d'elle et même elle ne semble pas avoir soupçonné les questions qui traitent du fondement de la science et des conditions souveraines dont dépend le rapport de la science soit avec la réalité, soit avec l'intelligence humaine. Quand Descartes a paru, la philosophie moderne était encore à fonder. Et de fait il l'a fondée. Le système cartésien a voulu être original et il l'a été. Il l'a été d'abord parce qu'il a tiré son origine de soi et de sa façon propre de poser les problèmes philosophiques ; il l'a été ensuite parce que, de manière plus ou moins évidente, mais certainement efficace, il a promu le développement d'idées qui, dans les sens les plus divers, en a fait surgir les doctrines ultérieures, et qu'il est ainsi véritablement à l'origine de toutes ces doctrines.

Le système cartésien a voulu être original. Mécontent des docteurs et des livres, Descartes prétend philosopher comme si personne n'avait philosophé avant lui. C'est pour lui le moyen le plus radical de répudier l'autorité en matière de philosophie et de ne recevoir aucune chose pour vraie qu'il ne l'ait connue évidemment être telle. A-t-il été en réalité aussi original qu'il voulait l'être? Nous sommes aujourd'hui très prémunis contre la tendance à admettre des innovations absolues en quelque ordre que ce soit ; nous sommes convaincus que les inventions d'idées, comme toutes les autres inventions, ne peuvent être que partielles et qu'elles consistent uniquement à terminer un travail qui depuis plus ou moins de temps s'opérait dans les esprits. Même cette répudiation radicale de l'autorité, par laquelle Descartes s'imposait de ne découvrir la vérité que par lui-même, était bien loin à son

époque d'être une entière nouveauté : suscitées de toute part, les forces de libre examen avaient déjà puissamment ébranlé l'empire de la philosophie traditionnelle. Si en outre on analyse de près le contenu de la doctrine cartésienne, il est impossible de ne pas constater qu'une bonne part en provient, soit par reproduction presque littérale, soit par filiation directe, soit par réaction préméditée, des doctrines scolastiques. Il y a tout un milieu d'idées dans lequel s'est formée la pensée de Descartes : alors même qu'elle travaille à s'en détacher, elle y adhère par une multitude d'invisibles liens qui nous sont à nous de plus en plus visibles.

Mais ces considérations, si vraies qu'elles soient à certains égards, laissent intacte l'essentielle originalité de Descartes. Ce que Descartes a gardé, inconsciemment ou non, des doctrines du passé n'a pas introduit les doctrines du passé à l'intérieur de la sienne ; toutes les ressemblances de formules et de concepts que l'on peut relever entre lui et les scolastiques ne résolvent point la question de savoir si elles ne dissimulent pas de profondes différences de sens. Rappelons-nous ce qu'a dit Pascal : « Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées. » (*De l'esprit géométrique. Édition Brunschvicg*, t. IX, p. 286.) C'est avec cette maxime que Pascal vient précisément de décider sur la nouveauté du *Cogito* cartésien, contestée en raison d'analogies littérales de cette affirmation avec des affirmations de saint Augustin : « En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures

matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu le faire. » (*Ibid.* p. 285.) Descartes a pu en effet retrouver des vues, des propositions et jusqu'à des théories que son éducation et ses lectures lui avaient apprises ; mais, loin que son esprit s'y soit passivement plié, c'est lui qui les a pliées à son esprit, les dotant d'une signification nouvelle non pas seulement une à une, mais par l'ordre où il les comprenait et dont il avait découvert à lui seul le principe. Il aurait pu toujours défendre son originalité par le mot de Pascal : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle. » (*Pensées. Édition Brunschvicg*, Section I, 22, p. 33.) Se défendre ainsi n'eût pas été un pis aller, car la disposition et l'ordre étaient pour lui en droit et ont été pour lui en fait à la source de l'invention.

Il y a de plus entre son originalité philosophique et son originalité scientifique de très intimes rapports. Comme savant, Descartes a deux très grands titres à invoquer : la création de la géométrie analytique et la constitution d'une physique mécaniste embrassant tous les phénomènes de la nature matérielle. Or il semble d'abord très légitime d'affirmer que ces deux sortes d'œuvres pouvaient se produire dans la science sans lui, puisqu'elles s'y étaient déjà pour l'essentiel produites avant lui. Non seulement la géométrie analytique avait été très directement préparée par l'analyse géométrique d'Apollonius de Perga et l'analyse algébrique de Viète, mais encore son procédé constitutif, qui consacrait les questions de géométrie à la solution de problèmes algébriques, venait d'être déjà employé très explicitement par Fermat. D'autre part, l'établissement d'une physique ayant pour objet de tout expliquer dans la nature par la grandeur, la figure et le mouvement, pour ne pas remonter à des antécédents plus lointains, avait été très nettement conçu

par un Léonard de Vinci, et se trouvait chose en partie faite par Képler, et du temps de Descartes par les découvertes et les théories de Galilée. Cependant, même en matière scientifique, Descartes, quoi qu'il paraisse d'abord, fait plus que continuer des devanciers, et son originalité de savant provient directement de l'esprit philosophique dans lequel il a envisagé la science.

La géométrie analytique et la physique mécaniste ont été en effet chez Descartes des réalisations de l'idée d'une mathématique universelle. Or cette idée certes lui est venue de la considération de la certitude propre à l'arithmétique et à la géométrie ; mais elle a été pour lui autre chose et plus que l'acceptation et l'extension en quelque sorte matérielle des objets ou des méthodes de ces deux sciences particulières ; car elle a été une réaction contre ce que leurs méthodes avaient à ses yeux d'insuffisante rigueur, et surtout d'insuffisante puissance d'invention, en raison de la spécialité de leurs objets. Il doit y avoir un objet commun à toutes les sciences dites mathématiques ; c'est tout ce qui concerne l'ordre et la mesure, indépendamment de toute application à une matière spéciale. Pourquoi donc cette mathématique universelle ? C'est que la science véritable et féconde ne peut pas se constituer en dehors des exigences fondamentales de l'intelligence qui en est le principe, et que l'intelligence est essentiellement une. « Les sciences toutes ensemble ne sont autre chose que l'humaine faculté de savoir (*humana sapientia*) qui reste toujours une et toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la diversité des choses qu'elle éclaire. » (*Reg.* I, *Édit. Ch. Adam*, t. X, p. 360.) Affirmation d'une portée immense : l'esprit n'est pas seulement un moyen pour connaître, subordonné par là à la nature plus ou moins mystérieuse de ce qu'il cherche à atteindre ; il est ce

qui connaît et ce par quoi doit s'expliquer tout ce qui est connu. Il n'a pas non plus pour connaître à employer des instruments façonnés et éprouvés du dehors : ses instruments sont dans son action.

Il a pu arriver parfois à Descartes de présenter la connaissance de la méthode comme une condition préalable de l'exercice de l'entendement ; mais dans le fond la méthode, c'est l'exercice même de l'entendement dès qu'il est affranchi des prescriptions artificielles et des traditions extérieures pour être restitué à lui-même et à ses vertus natives ; ou encore, c'est l'entendement prenant conscience de règles qui par leur simplicité, leur facilité, leur capacité de ménager et de développer ses ressources, sont en accord immédiat avec sa nature. Or dès qu'il est posé que c'est par lui-même que l'entendement doit découvrir la vérité, et que la vérité ne peut être acquise que par degrés, la démarche régulière et usuelle de l'entendement ne semble pouvoir être que la déduction par laquelle l'esprit fait sortir la connaissance vraie de l'enchaînement des idées. Mais il reste toujours à savoir en quoi consiste exactement cette déduction et quels sont les commencements dont elle part.

Descartes pouvait constater la conception que la scolastique s'était faite de la déduction sous la forme du syllogisme et l'emploi qu'elle en avait fait. Telle qu'il la considérait, la déduction syllogistique avait pour point de départ des propositions générales et en tirait des conclusions grâce au moyen terme servant d'intermédiaire entre un objet d'une extension plus grande et un objet d'une extension moindre. Or ce fonctionnement du syllogisme est, selon Descartes, une opération mécanique et aveugle à laquelle doit se substituer l'action d'une raison clairvoyante et vigilante : en se contentant de subordonner les notions les unes aux autres, il n'en comprend ni le sens défini ni la liaison intrinsèque ; enfin il tire la vérité de termes préalablement rapprochés par une médiation

toute donnée, comme si l'essentiel n'était pas le passage d'une notion à une autre selon une loi régulière de génération.

Tout autre est la déduction dont Descartes analyse et justifie l'emploi d'après les modèles que lui en fournissent dès maintenant les mathématiques. Cette déduction-là se rapproche à la fois et se distingue de l'intuition qui est l'opération fondamentale de l'intelligence. L'intelligence ne comprend que si elle voit, que si elle voit avec son regard pur, qui n'est pas le regard des sens, ni de l'imagination. Or elle ne peut voir tout d'abord que ce qui, se laissant saisir par un acte en quelque sorte unique et instantané, répond parfaitement aux conditions de cet acte, que ce qui est simple. Et de plus le simple est tel que, excluant toute composition et toute confusion, il ne peut être, quand il est connu, qu'entièrement connu. Si bien que l'intuition de l'intelligence est infaillible. Le secret de la méthode consiste à atteindre en toute recherche ces objets immédiats et indivisibles qui sont, selon les expressions de Descartes, des absolus ou des « natures simples » ; mais il consiste aussi à y rattacher les vérités qui ne sont pas évidentes du premier coup. C'est par la déduction que ce rattachement s'opère. Nous savons bien que le dernier anneau d'une chaîne tient au premier, — bien que nous ne puissions embrasser dès le premier moment et d'un seul coup d'œil tous les anneaux qui les unissent, — pourvu que nous ayons suivi ces anneaux un à un et que nous nous rappelions bien que, depuis le premier jusqu'au dernier, chaque anneau tient à celui qui précède et à celui qui suit. Mais pour que la déduction produise au jour des vérités qui ne sont pas immédiatement évidentes, il faut qu'elle trouve dans les notions simples que saisit l'intuition sa donnée initiale et l'idée du rapport qui peut féconder cette donnée et en multiplier les conséquences : et en effet les notions simples comprennent aussi bien des idées de rapports que des idées d'objets

indivisibles. De la sorte la déduction ne diffère de l'intuition qu'en ce qu'elle comporte un mouvement et une succession. Si ce mouvement est sans solution de continuité, si cette succession s'accomplit par degrés réguliers, elle est comme une intuition qui se déplace et qui se prolonge, qui transporte aux termes ultérieurs l'évidence uniquement propre d'abord au terme initial. Ainsi la déduction est possible, non point, comme le supposaient les scolastiques, parce que le particulier est contenu dans le général et qu'il s'agit uniquement de l'en extraire, mais parce que l'intelligence a en elle de quoi faire engendrer le composé par le simple : ce n'est point le général qui est la marque distinctive de l'absolument connaissable, c'est le simple. Le simple, c'est ce au delà de quoi l'esprit ne peut pas aller, non par impuissance, mais parce qu'il y trouve sa nature même. Et du moment qu'il y a des éléments simples et des rapports simples entre ces éléments, la priorité de l'esprit dans l'œuvre de la connaissance est par là même confirmée.

« Conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés » : cette règle que se prescrit Descartes et qui ne fait qu'exprimer la marche normale de l'entendement est le principe de la rénovation des sciences et de l'institution de la mathématique universelle. C'est par là que se sont jointes les deux grandes œuvres qui nous offrent ce que Descartes a réalisé de cette mathématique universelle, la *Géométrie analytique* et la *Physique mécaniste*. Certes oui, ces œuvres restent distinctes : car telle que Descartes l'a opérée l'extension de la géométrie à l'explication de la nature matérielle n'implique point du tout la réforme de la géométrie qui a été accomplie par la géométrie analytique. Mais il n'en reste pas moins que c'est la même conscience du rôle souverain des pures exigences de l'esprit qui a

conduit Descartes à résoudre ici les qualités sensibles dans les propriétés de l'étendue géométrique, là les figures de l'étendue géométrique dans les déterminations purement abstraites de la quantité représentées par des équations algébriques. Or, en se constituant sous l'empire de cette pensée philosophique, sa géométrie et sa physique ont revêtu des caractères qui les ont profondément distinguées des découvertes scientifiques antérieures. Pour Descartes, c'est l'équation algébrique qui exprime la relation fondamentale de grandeur, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus simple. Au lieu d'être astreinte à la considération des figures, qui limitait et qui rendait très irrégulière sa puissance de développement, la géométrie, par l'application et la domination de l'algèbre, est en possession d'une méthode sûre et régulière, qui a le droit de remplacer toutes les autres, qui lui permet de substituer aux quantités données dans l'intuition des quantités composées par l'esprit avec des éléments qui lui appartiennent : ainsi la science géométrique paraît n'avoir d'autres bornes que celles de l'algèbre, c'est-à-dire qu'elle s'ouvre un monde illimité qui se déroulera avec ces « longues chaînes de raisons » que l'esprit est capable de poursuivre par lui-même. L'algèbre n'est plus, comme elle l'était chez les devanciers les plus proches de Descartes, un simple moyen de résoudre les problèmes géométriques ; elle contient en elle la cause des propriétés géométriques de l'étendue. Par là Descartes rompait bien au fond avec la tradition et inaugurait une conception nouvelle de la science mathématique qui sans doute a pu trop attendre de la méthode de construction algébrique, mais qui n'en a pas moins réussi à faire dépendre d'elle une bonne part des progrès accomplis par les mathématiques modernes.

C'est de la même inspiration philosophique qu'a procédé la physique de Descartes. Avant lui ou en même temps que lui, cette science offrait de très beaux

spécimens d'explication mathématique des phénomènes matériels. Or, qu'il ait eu tort ou raison, là encore il donne à son entreprise, non pas le sens d'une continuation des résultats acquis ou de l'acquisition de résultats nouveaux, mais d'une refonte complète de la physique. Il a été de bonne heure guidé par la pensée qu'il faut rechercher l'explication des phénomènes matériels dans ce qu'ils ont de plus simple, partant de plus intelligible, et que ce qu'il y a de plus simple et de plus intelligible en eux, c'est l'étendue. Pendant un temps il a pu se borner à traiter l'étendue comme un schème plutôt que comme l'essence substantielle, et voir dans la variété des figures géométriques surtout un moyen de représenter la variété des qualités sensibles. Mais il a marché vite vers la conviction que par la géométrie il atteignait l'essence des corps, et que la physique était non une série de découvertes particulières, mais un système dont les raisons étaient toutes fournies par la géométrie. Il reconnaît avoir subi l'influence de Képler, mais il déclare n'avoir rien dû à Galilée. C'est ce qui ressort d'une lettre à Mersenne du 11 octobre 1638. (*Édit. Ch. Adam*, t. II, p. 388.) Et dans cette lettre où il adresse à Galilée plus d'une critique inexacte ou injuste, il marque du moins en traits incontestables les différences essentielles de leurs façons de procéder. « Je trouve en général qu'il (Galilée) philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'École et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui, et je tiens qu'il n'y a pas d'autre moyen de trouver la vérité. Mais il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions et ne s'arrête point à expliquer tout à fait une matière, ce qui montre qu'il ne les a point examinées par ordre et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fonde-

ment. » (*Ibidem*, p. 380.) Partir des premières causes de la nature et de là dériver tout le reste : telle est l'ambition de Descartes. Par elle le mécanisme est apparu comme une explication universelle dont la valeur ne dépend pas seulement de vérifications partielles, mais avant tout de l'intelligibilité qui lui est propre. Or il est possible que ce procédé déductif ait par la suite paru dépasser nos moyens positifs de connaître. Mais il avait à ce moment, même pour la science, l'avantage d'écarter absolument toutes les explications par les qualités occultes. Et de plus l'esprit philosophique dont il procédait élevait la science nouvelle au-dessus de la contingence de ses récents succès. Ce que Descartes concevait vivement et profondément, c'est que le développement de la physique nouvelle pouvait manquer son but, se perdre dans des acquisitions isolées et accidentelles, s'il n'était pas rattaché à ses principes véritablement promoteurs et constitutifs ; c'est qu'il n'avait pas en lui-même soit pour ses résultats futurs, soit même pour ses résultats actuels sa pleine et suffisante garantie : aussi a-t-il cherché dans la raison cette garantie.

C'est donc par ce qu'elle tient directement de l'intelligence que la science est capable de se constituer et de faire d'incessants progrès : prendre possession de sa raison et la bien conduire est ce qui fait découvrir la vérité. Il est remarquable que, en même temps que Descartes traite avec une sorte de dédain la science qui n'est que celle du technicien, du praticien, pour glorifier la science d'un sens théorique universel, il proclame fortement que la science ne doit pas rester contemplative, mais accroître notre puissance. Contre les anciens et la tradition des écoles qui mesurent l'excellence théorique d'une science à son inutilité pratique, il réclame une science qui plie à notre usage la force du feu, de l'eau, de l'air et de tous les corps environnants de façon à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». C'est qu'à ses yeux la valeur

théorique et la puissance pratique de la science sont très intimement liées, du moment que la théorie, au lieu de faire intervenir des causes occultes dont l'action dernière est impénétrable, nous permet de ramener la nature à des causes clairement déterminées en elles-mêmes et dans leur mode d'opération. Savoir comment les effets dépendent des causes, c'est avoir en main, si l'on peut dire, la puissance de la nature.

Par ce rappel de la science à l'intelligence, Descartes, en même temps qu'il a produit des œuvres scientifiques originales, a défini ce qu'on pourrait appeler la première fonction de la philosophie moderne qui est de réfléchir sur la science pour en découvrir les conditions et la portée. Mais en montrant que c'est l'intelligence qui fait la science et comment elle la fait, il n'avait qu'incomplètement rempli sa tâche de philosophe : car cette science qui s'ordonne méthodiquement est-elle pleinement certaine quand elle développe la série illimitée de ses raisons ou quand elle prétend expliquer dans son fond la réalité physique? C'est par cette question que Descartes va réintroduire une part des problèmes philosophiques traditionnels : mais l'examen de ces problèmes restera déterminé par le sens de la question qui les a ressuscités.

Et d'abord comment cette question elle-même se pose-t-elle? Descartes tend à constituer sa physique en vertu de ce principe que ce que nous connaissons clairement et distinctement du monde matériel, ce sont le mouvement, l'étendue et la figure. Mais sommes-nous bien sûrs que la réalité du monde matériel contienne exactement les propriétés clairement et distinctement connues par notre raison et ne contienne pas des propriétés en dehors ou à l'encontre de celles-là? La conformité du réel à nos idées est un sujet constamment repris de controverse philosophique. La physique ne peut donc être pleinement certaine que si notre créance aux idées claires et distinctes est fondée, et c'est la métaphysique seule qui

peut trouver ce fondement. De fait dans le plan d'ensemble de la philosophie cartésienne que nous offre la préface des *Principes de la Philosophie*, la métaphysique précède la physique, et Descartes ne se contente pas même d'affirmer que c'est là un ordre de droit, il laisse entendre que c'est l'ordre qu'il a suivi en fait. (Voir le début de la cinquième partie du *Discours de la Méthode*. — Voir la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, t. I, p. 144.) Cette dernière assertion peut déjà se justifier des soupçons qu'on a élevés contre elle, si l'on veut bien ne pas envisager dans la vie de Descartes la suite chronologique d'occupations partielles de physique ou de métaphysique, mais l'effort consacré à la *Métaphysique* comme *système* et à la *Physique* comme *système*. Mais elle n'a après tout qu'une importance secondaire : l'essentiel est que Descartes a jugé que la solution des principaux problèmes métaphysiques était requise avant la constitution régulière de sa physique : et ceci est incontestable. Or, par rapport à la tradition, ceci est une nouveauté : Aristote et les scolastiques procédaient de la physique à la métaphysique ; Descartes procède de la métaphysique à la physique.

Le besoin de fonder pleinement et avant tout la certitude de la physique a été certainement le motif le plus puissant de la constitution de la métaphysique cartésienne : mais les exigences de certitude et les soupçons d'incertitude auxquels cette métaphysique devait faire face pouvaient apparaître non seulement dans l'examen de ce que vaut l'application de la géométrie à la réalité physique, mais encore dans l'examen de ce que vaut la série des raisons qui fait la géométrie en elle-même. Deux opérations, avons-nous vu, constituent toute méthode, l'intuition et la déduction, et l'intuition est par soi le type de la connaissance infaillible. Mais si la déduction se rapproche de l'intuition, elle s'en éloigne dès qu'elle doit justifier ses démarches dans le temps et que par suite elle exige le

concours de la mémoire : or la vérité des idées est-elle de telle sorte qu'elle subsiste, même quand nous ne la percevons pas? Si ce que nous saisissons par intuition est vrai au moment où nous le saisissons, reste-t-il vrai quand nous ne le saisissons pas ou que nous le reproduisons uniquement par la mémoire? Puisque aussi bien le probléme de la certitude est suscité par la Physique, ce problème devra être envisagé désormais dans sa généralité la plus grande et porter sur le droit de déclarer vrai non seulement le rapport des idées claires à la réalité, mais encore le rapport des idées claires entre elles. Mais il devient alors inévitable de suivre dans leur ordre régulier toutes les démarches de la raison depuis le moment où elle aborde le problème de la certitude jusqu'au moment où, l'ayant métaphysiquement résolu dans son intégrité et ayant justifié la science, elle descend jusqu'aux connaissances qui sont surtout des compléments ou des applications pratiques, la mécanique, la médecine et la morale.

Dans ces démarches la raison se montre capable de résoudre toutes les questions qui intéressent la curiosité purement intellectuelle ou le bonheur terrestre de l'homme. Mais, pour qu'elle ne s'égare pas dans des spéculations oiseuses ou incertaines, encore faut-il qu'elle délimite ce qui est de son domaine. Or de même que les événements historiques sont en dehors de la connaissance méthodique du philosophe, de même et plus complètement les choses de la foi sont en dehors d'elle. Pour le plus grand avantage de la recherche scientifique et philosophique et peut-être aussi pour sa sécurité de croyant d'ailleurs très sincère, Descartes demande qu'on mette à part les vérités révélées. Il rompt les rapports que le moyen âge avait établis entre la philosophie et la théologie ; mais il rompt aussi les rapports que la théologie a établis avec la foi : le vice de la théologie, c'est qu'elle a établi une fusion illégitime entre les données de la révélation et des théories péripatéticiennes. La foi est en elle-même

aussi indépendante de la philosophie d'Aristote qu'elle l'est de toute philosophie. C'est à la volonté qu'elle appartient, non à l'entendement : c'est la puissance de Dieu qui la fait naître par la grâce, et la grâce est une action exercée sur notre volonté, non une illumination intérieure de l'esprit. La notion de l'infini et de l'incompréhensible en Dieu est ce qui permet à Descartes de récuser toute traduction des dogmes chrétiens dans le langage de la philosophie et d'en réserver néanmoins l'autorité. La raison philosophique et scientifique peut donc se mettre à l'œuvre et développer tout le système du savoir destiné à se justifier absolument dans toute l'étendue de son domaine : si elle ne menace en rien la Religion, elle n'est point menacée par elle. Elle n'a pas à redouter l'intrusion de puissances étrangères.

II

LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

A l'origine du savoir véritable, c'est-à-dire du savoir qui s'élève au-dessus de la spécialité des objets et des procédés, qui, au lieu d'être arrêté par des divisions extérieures et des pratiques confuses, est capable de tirer sans terme de la seule force et du seul enchaînement des raisons des découvertes nouvelles, il y a l'intelligence, dont l'unité et la simplicité fécondes doivent se manifester par la méthode. Mais en même temps qu'il remonte ainsi au principe de l'invention scientifique, Descartes prétend conquérir pour la science telle qu'il la conçoit et telle qu'il la fait la plus entière certitude. Pour cela il faut que cette science échappe aux soupçons que les sceptiques de tous les temps ont élevés contre toute science ; car ces soupçons atteignent le droit d'affirmer soit une vérité indépendante de l'opi-

nion que nous en avons, soit l'accord de la réalité avec la connaissance supposée vraie. Si Descartes reprend les arguments des sceptiques, c'est qu'il n'y a qu'un moyen d'examiner si notre certitude est bien fondée, et ce moyen c'est de commencer par supposer qu'elle ne l'est point, en exposant et en discutant tous les arguments qui donnent crédit à cette supposition. On doit même pousser ces arguments à l'extrême, de telle sorte qu'ils ne mettent point simplement en question la validité de telle ou telle espèce de connaissances, mais celle de toute connaissance. Descartes ne relève après les sceptiques les erreurs de nos sens et les illusions du rêve ou de la folie que pour montrer que notre inclination naturelle à croire qu'il y a des choses telles que nos idées nous les représentent n'est point du tout légitime et manifeste, tout au moins par les égarements auxquels elle nous porte, qu'elle ne contient pas en soi le principe de sa légitimité. Mais quand nous additionnons deux et trois, ou que nous nombrons les côtés d'un carré, c'est-à-dire quand il s'agit du rapport non pas des idées avec des objets, mais des idées avec des idées, quand il s'agit notamment du rapport le plus simple entre les idées les plus simples, quelle raison de douter pouvons-nous avoir? Une encore, qui paraît bien être de l'invention de Descartes, et qui non seulement active le doute, mais le comble : qui sait s'il n'y a point un Être tout puissant qui se plaît à me tromper, c'est-à-dire qui a disposé mon intelligence de façon à me faire prendre pour vrai ce qui ne l'est point? Cette hypothèse du malin génie n'est pas même finalement l'une des raisons de douter : elle les réunit toutes. Ainsi le doute est radical, et, comme dit Descartes, hyperbolique : mais il n'y a qu'un doute radical pour préparer l'aveu, s'il devient possible, d'une entière certitude.

Mais c'est de ce doute même que sort l'affirmation d'une première vérité certaine. Car si radical et si universel que soit le doute, il y a un rapport singulier de

la pensée à l'existence qu'il enveloppe en lui et qu'il manifeste d'autant plus qu'il travaille à s'étendre davantage à tout : je peux douter de tout en effet, sauf de ceci, que je pense tandis que je doute, et que je suis tandis que je pense. Je pense, donc je suis. *Cogito, ergo sum.* Même si j'affirme ne pouvoir connaître aucun autre être, je me connais comme l'être qui par sa pensée se refuse le droit à toute autre connaissance. Vérité incontestable, dont toute la puissance et toute la ruse du malin génie ne sauraient faire une apparence trompeuse : que ma pensée soit trompée, je n'en existe pas moins tout autant que je pense ; mon être n'est point un objet qui pourrait être ou ne pas être quand même ma pensée l'affirme existant : il est indivisiblement lié en moi à l'acte de penser.

Le *Cogito, ergo sum* n'est point seulement une vérité ; il est la vérité première. Ce n'est point un raisonnement qui la fait connaître ; c'est une simple inspection de l'esprit, une intuition. Un raisonnement supposerait quelque proposition générale préalable, comme « pour penser il faut être », proposition qui pourrait, si l'on veut, avoir échappé au doute, mais qui n'y aurait échappé que faute d'avoir un contenu défini : la vérité déterminée de mon existence ne saurait être tirée de là ; c'est du « je pense » qu'elle dépend uniquement et immédiatement. Et comme ma pensée est donnée dans mon doute, il n'y a point, dans l'ordre de la découverte de la vérité, d'affirmation positive antérieure à l'affirmation de mon existence comme être pensant.

De l'examen de cette vérité première on peut dégager les caractères que doit offrir toute connaissance vraie ; si le *Cogito, ergo sum* résiste à toutes les raisons de douter, c'est que la liaison qu'il enferme apparaît avec une clarté parfaite. Il est donc permis d'ériger en règle que tout ce que nous connaissons clairement et distinctement est vrai et, en retour, que dans la science nous ne devons accepter comme vrai que ce que nous connaissons clairement et distinctement. Règle éga-

lement importante et par ce qu'elle détruit et par ce qu'elle établit. Ce qu'elle détruit, c'est l'autorité en matière scientifique et philosophique, autrement dit la domination de l'esprit par des raisons d'affirmer qui ne sont pas proprement des raisons, puisqu'elles ne sont pas aperçues par l'esprit lui-même dans l'idée de la chose affirmée. Ce qu'elle détruit encore, c'est le préjugé réaliste selon lequel la connaissance part d'objets supposés extérieurs à elle, alors qu'elle a nécessairement pour données premières et immédiates les idées par lesquelles les objets sont représentés. Ce que la règle établit, c'est le droit de la connaissance à se construire et à s'étendre dans la mesure où les idées qu'elle a pour origine sont des idées claires et distinctes. Or les idées claires sont, au dire de Descartes, celles qui se découvrent à tout entendement attentif; les idées distinctes sont celles qui, étant claires, sont par surcroît précises et d'un sens qui ne se confond point avec le sens des autres. On a pu reprocher à Descartes de n'avoir point donné des idées claires et distinctes une définition assez rigoureuse. Peut-être en lui adressant ce reproche a-t-on un peu trop négligé que, s'il voit dans l'arithmétique et la géométrie des modèles de connaissance claire et distincte, il estime que, tout autant que la notion mathématique, les idées exprimant des états ou des opérations de la pensée se laissent clairement et distinctement saisir. La pensée peut trouver l'évidence aussi bien dans ce qu'elle aperçoit comme conscience que dans ce qu'elle aperçoit comme entendement pur. Descartes n'a donc pas conçu d'une manière étroite l'intelligibilité dont pour lui la connaissance dépend. De plus il n'a point supposé en principe, si parfois il a paru trop l'admettre en fait, que de brèves déductions fussent suffisantes pour rapporter toutes choses aux formes les plus simples de la connaissance claire et distincte. Ce qu'il a seulement soutenu, c'est qu'il n'y a qu'une connaissance de cette sorte, c'est-à-dire définie par des caractères internes

même si elle doit conduire à l'affirmation d'objets et de propriétés externes, pour constituer un savoir certain.

Par l'approfondissement de la vérité première on peut également expliquer quelle nature m'appartient. La façon dont j'ai découvert que je suis me permet de déterminer ce que je suis. M'étant connu comme existant par la pensée, je peux dire que, tel que je me connais, je suis un être pensant ; et cette détermination n'est pas seulement possible : elle est la seule légitime, puisque je ne peux actuellement m'attribuer rien d'autre que la pensée et puisque je n'ai eu besoin que de connaître ma pensée pour connaître mon existence. Contrairement donc à la croyance commune, je peux me connaître et connaître ce que je suis sans me rien rapporter du corps et même sans savoir si j'ai un corps. Que si cette croyance persiste et prétend s'imposer, il suffit d'analyser la connaissance des choses corporelles pour montrer qu'elle n'est elle-même possible que par la pensée. La connaissance de l'être pensant que je suis non seulement précède toute autre connaissance, mais encore accompagne toute conception que j'ai de n'importe quel objet : elle est donc la connaissance la plus aisée et la plus riche, puisque je ne connais aucune chose sans me savoir la connaissant.

Cette thèse de Descartes, en elle-même et par la façon dont elle se pose, a une double portée.

En déterminant notre être comme être pensant, elle établit, au moins d'abord au regard de notre connaissance, la différence irréductible de l'âme et du corps. Mais en même temps elle dégage la notion d'âme du sens général qui en faisait avant tout le principe de vie dont la pensée n'était que la fonction la plus haute. Elle définit l'âme essentiellement par la pensée en excluant d'elle tout ce qui concerne la vie proprement dite, si bien que le mot d'esprit serait le mot exact au lieu du mot d'âme, qu'il ne faut en tous les cas employer qu'en se rappelant ce qu'il doit désormais signi-

fier. La doctrine de Descartes à cet égard est un spiritualisme anti-animiste.

A un autre point de vue, elle est la promotrice de l'idéalisme moderne ; mais il faut bien préciser comment l'idéalisme se présente chez Descartes et dans quelles limites. Nous ne sommes assurés immédiatement que de l'idée, que ce soit l'idée de la pensée ou l'idée des choses corporelles. Mais tandis que l'idée de la pensée comprend d'elle-même son objet et par surcroît embrasse l'autre, l'idée des choses corporelles ne peut d'elle-même atteindre un objet qui, s'il existe en soi, est au delà d'elle, et dont par conséquent l'existence est un problème. Kant a bien qualifié l'idéalisme de Descartes en l'appelant un idéalisme problématique. C'est-à-dire que Descartes, qui, comme nous le verrons, s'est efforcé de prouver l'existence des corps en eux-mêmes et n'a pas cru qu'elle pût se ramener à l'idée que nous en avons, a cependant considéré que cette existence n'était point un fait immédiatement certain, qu'elle devait être mise en question, alors qu'est apparue certaine l'affirmation de mon être pensant.

Cette affirmation, en conférant à la pensée une existence primordiale, oblige à tenir les idées non plus pour des reflets ou des simulacres, mais pour des réalités positives aussi solides et aussi pleines, pour ne pas dire plus, que celles que le commun réalisme aperçoit dans les choses. Cependant la réalité de l'idée revêt chez Descartes plusieurs aspects : il y a d'abord une réalité des idées du seul fait qu'elles sont en nous et pour nous comme des déterminations de notre être pensant ; — et voilà pourquoi les définitions que Descartes donne de la pensée embrassent comme idées ce que nous appellerions tous des états de conscience. Par là l'idéalisme cartésien (si l'on garde ce nom d'idéalisme pour désigner toute doctrine qui soutient la réalité de l'idée antérieure ou supérieure à la prétendue réalité des choses) diffère de l'idéalisme platoni-

cien en ce qu'il commence avec la conscience, avec la position de l'idée en nous et pour nous. Mais il va ensuite par des voies propres se rapprocher de l'idéalisme platonicien, sans cependant s'identifier avec lui. (C'est le grand disciple de Descartes, Malebranche, qui opérera cette identification.) C'est qu'en effet, si nous voulons conquérir d'autres vérités et atteindre d'autres êtres que nous, il nous faut nécessairement, puisque nous ne pouvons jamais partir que des idées, envisager la réalité des Idées sous un autre aspect : il nous faut rechercher si parmi nos idées il n'en serait pas de telles qu'elles ne puissent exister comme idées dans notre esprit sans qu'existe en soi l'objet qu'elles représentent. Or si l'on regarde uniquement les idées comme des façons de penser, elles ne comportent à ce titre aucune différence ou inégalité, et pour aucune d'elles on ne saurait soutenir qu'elle procède d'ailleurs que de moi. Mais si nous considérons dans les idées ce que Descartes appelle, en empruntant le langage de l'École, leur réalité objective, c'est-à-dire la nature positive de ce qu'elles représentent, il est incontestable que certaines idées participent par représentation à plus de degré d'être que d'autres. Or l'idée qui me représente Dieu, c'est-à-dire un Être infini et parfait, est à cet égard la plus parfaite et la plus positive des Idées ; et il s'agit dès lors, en partant du contenu de cette Idée, d'en chercher la raison ou d'en déployer toute la signification.

C'est le rôle des preuves de l'existence de Dieu chez Descartes d'établir que l'idée de l'Être infini et parfait ne peut exister en nous sans que l'Être infini et parfait existe, ou que l'essence qu'elle exprime est telle qu'elle enveloppe nécessairement l'existence. Les deux preuves qui démontrent Dieu, comme dit Descartes, par ses effets et qui dans le fond n'en sont qu'une consistent à requérir, soit pour l'idée même de l'Être infini et parfait, soit pour l'être pensant fini et imparfait qui a en lui cette idée, une Cause réelle et actuelle

qui possède au moins tout ce que l'idée représente : cette cause ne peut donc être que l'Être infini et parfait, que Dieu même. Démonstration originale et en accord avec les positions nouvelles prises par le cartésianisme : si, comme la preuve cosmologique traditionnelle, — la preuve *a contingentia mundi*, — elle s'appuie sur l'usage du principe de causalité, ce qu'elle considère comme l'effet à expliquer, ce n'est pas le monde dans son ensemble, puisque aussi bien l'existence du monde matériel est encore incertaine, c'est une idée parmi les idées ; et ainsi elle se trouve dégagée de l'objection qui prétend que dans l'explication du monde une régression des causes à l'infini est possible encore qu'incompréhensible. De plus, étant admis que la cause des idées doit être d'autant plus parfaite et plus réelle que ce qu'elles expriment de leur objet a plus de perfection, ce n'est pas seulement une cause première qu'exige l'Idée de Dieu, c'est une cause actuellement infinie et parfaite. Cette démonstration, si, comme nous l'avons dit, elle traite à un certain moment les idées d'une façon quasi platonicienne, en considérant en elles la réalité des essences, va cependant à l'encontre ou au delà du platonisme en se refusant d'admettre que cette réalité des essences soit proprement l'existence et qu'elle ait pour principe suprême encore une Idée. Pour Descartes, au principe des Idées, lesquelles sont toujours des effets, il y a un sujet réel comme cause ; au principe de l'Idée d'infini et de parfait il y a l'Être infini et parfait qui seul peut en être la cause. C'est dans l'ordre de la causalité efficiente que Dieu agit avant tout et même en un sens qu'il est : car Descartes aime à dire de Dieu qu'il est Cause de soi. — S'il en est ainsi, peut-être estimera-t-on que l'autre preuve cartésienne, la preuve de Dieu par son essence, — la preuve ontologique, — n'a point dans le cartésianisme la priorité qui lui a été attribuée par la philosophie ultérieure et qui d'ailleurs ne serait pas soutenue par une priorité d fait dans les démarches

de la pensée de Descartes. Sous sa forme la plus simple, elle peut s'énoncer ainsi : — Tout ce que nous concevons clairement et distinctement être enfermé dans l'idée d'une chose est vrai de cette chose. Or nous concevons clairement et distinctement que l'existence est contenue dans l'Idée de l'Être souverainement parfait, puisque l'existence est une perfection. Donc Dieu existe. — Ainsi, tandis que dans le concept d'un être fini n'est enfermée que l'existence possible ou contingente, dans le concept de l'Être infini est enfermée l'existence nécessaire. La preuve ontologique n'est point chez Descartes, comme il l'a fait ressortir lui-même, telle qu'elle avait été présentée par la philosophie du moyen âge et réfutée par saint Thomas : car, pour conduire à l'existence, elle part non pas d'une idée dont le sens n'est que nominalement fixé, mais d'une idée qui représente une nature ou une essence. Or ce que pour la défendre Descartes soutient énergiquement, c'est que l'existence n'est pas une propriété à part qui pourrait manquer d'être réelle alors que la pensée la conçoit nécessairement comme telle ; c'est que la restriction du droit de la raison à affirmer dans ce cas la nécessité de l'existence, comme elle affirme dans d'autres cas la nécessité de telle propriété mathématique, est une restriction arbitraire. La pensée ne saurait sans se renier accepter cet échec infligé du dehors à sa puissance d'affirmer ce qu'elle conçoit clairement et distinctement : elle affirme donc l'existence de Dieu alors même qu'elle ne comprend pas tout ce que Dieu est.

Ainsi Dieu existe, et son existence n'est pas seulement une nouvelle vérité acquise, c'est la garantie de toute vérité. Car, dit Descartes, la règle d'après laquelle ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai, n'est assurée que parce qu'il y a un Dieu, et un Dieu qui étant parfait ne peut nous tromper. Cet appel à la véracité divine pour justifier finalement une règle dont l'application a été nécessaire pour prouver

Dieu a paru constituer un cercle vicieux, et Descartes a dû s'expliquer là-dessus. A l'aide de ces explications, si incomplètes qu'elles soient, nous pouvons, à ce qu'il semble, interpréter ainsi sa pensée : — La certitude de mon existence comme être pensant n'a pas besoin de caution par delà l'intuition qui me la fait saisir, car cette intuition est toujours à ma portée et se renouvelle en fait avec le même objet dans chacune de mes connaissances. La certitude de l'existence de Dieu comme être infini et parfait est aussi pleinement justifiée par la clarté des raisons qui l'ont produite, parce que l'objet des preuves est tel qu'il emporte avec soi par définition l'immutabilité d'essence propre au vrai. Mais des connaissances claires et distinctes qui portent sur d'autres objets que moi ou Dieu, puis-je dire sans autre garantie que, vraies pour moi au moment où je les saisis, elles restent vraies en soi? Question d'autant plus indispensable à poser que le plus souvent ces connaissances sont établies par la voie du raisonnement, que le raisonnement implique la succession dans le temps, que les moments du temps sont discontinus. Pour pouvoir juger que ce que j'ai tenu pour vrai est vrai encore, même quand je rêve et que je n'y pense plus, ou encore qu'au lieu de le percevoir par l'entendement je me borne à le rappeler par la mémoire, il faut que mes idées claires et distinctes soient fondées dans des essences immuables : et c'est là précisément ce dont m'assure la véracité divine. La suprême astuce du malin génie pourrait être de rompre cette union des idées claires et distinctes avec la vérité essentielle, de créer en nous pour ainsi dire l'apparence de la vérité sans la vérité : le Dieu parfait justifie notre confiance naturelle dans cette union et exorcise jusqu'au fantôme du malin génie. Au surplus, par cette doctrine de la véracité divine, Descartes confirme pleinement le droit de la connaissance claire et distincte à déterminer ce que sont en elles-mêmes les choses qui relèvent de notre savoir et à ne souffrir dans les choses

rien qui la contredise. C'est la justification du rationalisme, du rationalisme spécifié par le principe idéaliste que nous avons vu, d'après lequel, comme dit Descartes, « du connaître à l'être la conséquence est bonne ».

Cette idée de la véracité divine, à laquelle Descartes accorde dans son système une importance souveraine, exprime déjà une façon originale de concevoir les rapports de Dieu à la vérité. A parler exactement, Dieu est moins le vrai que l'auteur du vrai, et la nécessité que nous attribuons au vrai découle comme le vrai lui-même de la liberté divine. Les vérités dites éternelles ne sont point en réalité comme des modèles inhérents de toute éternité à l'entendement de Dieu : ce sont positivement des créations de Dieu qui auraient pu être tout autres qu'elles ne sont : si elles sont immuables, c'est l'immutabilité du libre décret divin qui les fait telles. Ce que l'on doit faire ressortir en Dieu, c'est avant tout sa causalité efficiente et créatrice en tout ordre de choses, c'est son infinie liberté qui n'est enchaînée préalablement par rien, et qui domine de son incompréhensible, mais très réelle puissance, les distinctions et les rapports que nous établissons d'un point de vue humain entre son entendement et sa volonté. Doctrine qui a sans doute des antécédents, mais qui a pour Descartes, en dehors même de sa signification théologique, cet extrême intérêt de permettre de justifier radicalement la physique telle qu'il la conçoit. Car de la physique, purement mécaniste, la recherche des causes finales doit être exclue, et cette exclusion apparaît d'autant plus légitime qu'il nous est interdit de nous représenter Dieu, comme le fait la philosophie traditionnelle, agissant sous la raison du bien. Nous n'avons donc aucun moyen de participer des conseils de Dieu, et cette réserve respectueuse à l'égard de la puissance divine permet à la géométrie de s'emparer à fond de la réalité physique au nom des idées claires et distinctes qui la représentent.

Or, qu'est-elle en somme, cette réalité physique? Ce ne sont point les idées sensibles qui peuvent nous l'apprendre, car ces idées sont obscures et confuses, et les qualités que sur la foi de ces idées nous prêtons aux corps, telles que la chaleur, la couleur, le son, la densité, la résistance, n'ont rien qui leur soit essentiel. Il n'y a qu'une idée qui exprime clairement et distinctement l'essence des corps, et elle est fournie par l'entendement : c'est l'idée géométrique de l'étendue. C'est donc l'étendue qui est l'essence de la matière : la grandeur, le mouvement et la figure, qui en sont des propriétés réelles, sont des modes de l'étendue. Partout où il y a corps, il y a étendue, et partout où il y a étendue, il y a corps : ce qu'on appelle le vide est une chimère. Quant au mouvement, il ne peut être que le mouvement local, ramené à la simple considération géométrique d'une variation de position. Voulant donc jusqu'au bout satisfaire aux exigences du principe des idées claires et distinctes, Descartes fait du mécanisme, et du mécanisme uniquement géométrique, non seulement la forme, mais tout le fond même de l'explication du monde matériel.

Pourtant ce monde, dont nous possédons d'avance par la pensée toutes les raisons, existe-t-il? Cette question est restée en suspens. Or l'idée claire et distincte de l'étendue géométrique n'est point, comme l'idée de Dieu, une idée telle que l'essence en enveloppe l'existence : de telle sorte que c'est ailleurs qu'il faut chercher la preuve de la réalité des corps. Mais, en dehors de l'idée claire et distincte de l'étendue, il y a les idées sensibles de l'existence et des propriétés corporelles, et ces idées ne sont pas rien. Autrement dit, l'idée de l'étendue peut tout expliquer de la nature, mais non le sentiment que nous en avons. Il y a en moi une faculté de sentir telle qu'elle m'apparaît comme une puissance passive de recevoir les idées des choses sensibles, mais qui ne saurait s'exercer s'il n'y avait en moi ou en autrui une faculté active, capable

de produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je suis un être qui pense, puisqu'elle ne suppose point ma pensée et que ces idées-là ne sont pas représentées à mon gré : il faut donc qu'elle soit en quelque être différent de moi, et qui contienne en lui, formellement ou éminemment, toute la réalité objective de ces idées, — et cet être ne peut être que Dieu ou les corps. Or j'ai une très grande inclination à croire que les idées sensibles ont pour cause les choses corporelles, et Dieu n'est point trompeur ; c'est-à-dire qu'il n'a pu nous donner une très grande inclination qui serait fausse en nous privant des facultés de connaissance vraie qui pourraient en établir la fausseté. Donc les corps existent réellement. Ainsi, malgré les principes idéalistes enveloppés dans sa méthode et dans la forme spéciale de son spiritualisme comme de son rationalisme, Descartes professe sur la question du monde extérieur un réalisme très explicite. Il n'eût point admis un instant que la représentation, soit intelligible, soit sensible des choses en constitue l'existence ; d'une façon générale, s'il s'est refusé à poser l'existence antérieurement à la connaissance, il n'a point supposé qu'elle fût la connaissance seule, alors même qu'elle y était le plus intimement liée. Et il a écarté comme contradictoire avec l'idéalisme de sa méthode ce qui sera l'une des ressources de l'idéalisme doctrinal ultérieur, à savoir qu'il y a dans l'esprit une inconsciente faculté de produire ce qui lui apparaît comme venu du dehors.

C'est donc le dualisme de la matière comme substance étendue et de l'esprit comme substance pensante qui est définitivement établi en soi : la distinction de l'esprit et du corps n'est plus seulement pour notre faculté de connaître ; elle est, de par la véracité divine, absolument vraie. Dans l'explication du monde matériel nous n'avons à faire intervenir rien qui rappelle l'âme. Même la vie des êtres organisés s'explique par les propriétés générales de la matière : d'où la

théorie de l'automatisme des bêtes. D'autre part, l'âme est une substance dont toute la nature est de penser. Comme telle, elle est un entendement capable de concevoir les idées et une volonté capable de se déterminer et de juger. Quand elle s'exerce comme pure intelligence, elle se développe à partir d'idées qu'elle découvre en elle par sa seule faculté de penser, et qui pour cette raison peuvent être dites innées : idées qui représentent quelque existence immédiatement donnée, comme l'idée de mon existence, — ou quelque existence nécessaire, comme l'idée de Dieu, — ou quelque existence possible, comme l'idée de triangle, — ou encore idées qui enveloppent des principes de toute connaissance, comme ce principe qu'une chose ne peut à la fois être et ne pas être. L'innéité de ces idées signifie avant tout qu'elles appartiennent à la nature de notre pensée en tant que telle, car elles ont des caractères irréductibles à ce que les choses extérieures pouvaient nous présenter, et elles constituent les éléments de notre connaissance claire et distincte ; mais l'innéité de ces idées ne signifie point qu'elles nous soient toutes actuellement manifestes, mais simplement que notre pensée a la faculté de les découvrir en elle selon qu'elle s'y applique. Ainsi Descartes, sous la forme de l'innéité, pose nettement la thèse du rationalisme moderne, selon laquelle il n'y a pas de connaissance possible sans des conditions préalables qui viennent de l'esprit seul.

Cependant notre âme ne s'exerce pas toujours comme pure intelligence ; car, si elle est par essence distincte du corps, elle est en réalité unie à un corps : d'où, dans l'ordre de la connaissance, d'autres modalités de la pensée que les notions purement intellectuelles. Les sens et l'imagination, dans la mesure où celle-ci combine les idées sensibles, sont des fonctions de la pensée en tant qu'elle est unie au corps ; aussi ils ne nous représentent pas les choses extérieures telles qu'elles sont ; ils nous en fournissent des expres-

sions relatives aux intérêts et à l'état de notre corps : ils sont donc la source des idées obscures et confuses qui, si elles ne sont pas elles-mêmes erronées, sont cependant des occasions perpétuelles de l'erreur.

Quant à la cause réelle de l'erreur, elle n'est pas dans nos facultés intellectuelles proprement dites ; car ce ne sont pas elles qui jugent, et il n'y a erreur que quand il y a jugement. Le jugement est un acte de notre volonté, et de notre volonté libre : or, tandis que l'entendement est limité, la volonté, par sa liberté, est infinie : d'où la possibilité de dépasser dans ses affirmations ce que présentent les idées claires et distinctes, ou d'affirmer selon des idées obscures et confuses. La cause dernière de l'erreur est donc en nous, — non en Dieu, — et dans la disproportion de nos deux facultés. Mais comme notre liberté peut nous faire errer, elle peut nous prémunir contre l'erreur par le doute, elle peut nous mettre en possession de la vérité par l'assentiment qu'elle donne aux idées claires et distinctes. Cependant ne sont-ce pas les idées claires et distinctes qui déterminent l'assentiment de notre volonté, si bien que notre volonté perd par là sa liberté ou tout au moins l'indifférence qui en paraît être le caractère ? Question à laquelle Descartes ne semble pas donner une réponse bien catégorique quand on compare là-dessus ses différentes assertions. Tantôt il paraît définir la liberté comme un pouvoir de choix absolu, tantôt comme une simple spontanéité qui s'exerce en vertu de raisons purement intérieures. Mais peut-être en combinant ses déclarations et les interprétations qu'elles suggèrent pourrait-on ainsi présenter sa pensée : — En principe la liberté humaine, comme la liberté divine, est caractérisée par une puissance positive d'indifférence : seulement la liberté divine est créatrice de la vérité, tandis que la liberté humaine trouve devant elle la vérité toute créée. Dès lors, si elle devait rester indifférente vis-à-vis des objets conçus par l'entendement, ce serait là le plus bas degré

de la liberté. Aussi peut-on dire que la véritable liberté est celle qui se décide d'après les idées claires et distinctes ; mais l'impossibilité de se décider autrement n'est qu'une impossibilité morale, non une impossibilité métaphysique : car la liberté qui reste en soi pouvoir de choix et qui peut manifester ce pouvoir par son refus d'obtempérer à des idées confuses, garde ce pouvoir inaliénable même quand elle adhère à la vérité et qu'elle ne peut pas refuser d'y adhérer. Au surplus, c'est d'elle qu'il dépend de faire, par l'attention, que les idées de l'entendement lui apparaissent avec plus de clarté. Si bien que la volonté ne s'identifie jamais en nature avec l'entendement ; quand elle se détermine par les raisons que l'entendement lui présente, c'est elle encore qui se détermine, et elle n'est pas proprement déterminée par lui. Théorie complexe et en un sens inachevée, mais qui s'efforce de concilier les facteurs impersonnels et les facteurs personnels de la certitude.

Notre volonté n'est pas seulement le principe de nos jugements et de nos résolutions : elle est aussi le principe de certains de nos mouvements corporels. Bien que Descartes ait par son dualisme posé avant tout la distinction de l'âme et du corps, bien qu'il ait paru en certains passages admettre qu'il n'y a entre les modalités de l'âme et les modalités du corps que des rapports de correspondance occasionnelle, et non d'influence causale, il a explicitement admis que l'union de l'âme et du corps n'était pas quelque chose de purement accidentel, et même il a soutenu que telle sorte de force, que nous projetons indûment dans la nature matérielle et au principe de certaines modalités physiques, exprime véritablement l'action réelle de l'âme sur le corps. Quoi qu'il en soit, étant admis qu'il y a une détermination des états de l'âme par les états du corps, comme des états du corps par les états de l'âme, Descartes a institué toute une théorie psycho-physiologique qu'il a notamment développée dans son *Traité*

des Passions : il combine avec certaines données précises des hypothèses tantôt fécondes, tantôt singulièrement aventureuses, mais dont le principe inspirateur est toujours la conception mécaniste de la vie. Les passions sont des sentiments ou des émotions que l'âme perçoit en elle, mais qui sont causés, entretenus et fortifiés par des états organiques et qui se rapportent aux objets des sens, non pour nous les faire connaître, mais pour nous représenter ce qu'ils ont de bon ou de mauvais, tout au moins d'important pour notre corps. Notre volonté est naturellement portée à consentir aux actes que la passion tend à exécuter ; mais elle peut toujours réagir, sinon par des moyens directs, au moins par des procédés indirects que Descartes a analysés avec une grande puissance de psychologue et de moraliste. Au surplus, si les passions sont sujettes à un mauvais usage, on peut dire que c'est le bon usage qui répond le mieux à ce qu'elles sont par nature. Descartes emploie une rare subtilité à découvrir dans toutes les passions, même les plus condamnables, ce qu'elles ont de bon originairement, c'est-à-dire d'utile à notre être. Ici s'atteste une certaine confiance dans la bonté originelle de notre nature. De là toute une morale de l'intégrité et du perfectionnement de notre existence naturelle, qui eût été la partie la plus neuve de la morale cartésienne, mais à laquelle Descartes ajoute une morale du souverain bien, qui paraît parfois ne reproduire que le stoïcisme, mais qui y impose ou y superpose des commentaires et des raisons destinés à donner plus de place à l'efficacité de l'action, à la liberté de l'agent, et à la personnalité de Dieu.

Descartes a rappelé la pensée à elle-même, mais pour travailler à montrer comment on peut passer de la pensée à l'existence, et atteindre la réalité dans sa nature concrète en partant de ce qu'elle a de représenté dans l'esprit et d'intelligible. Chacune des phases de son système est un moment dans la solution de ce

problème. Mais ce qui est une des caractéristiques de sa philosophie, c'est que, si éprise qu'elle soit de la valeur intrinsèque des raisons impersonnelles, elle ne leur confère jamais comme une puissance de se développer pour elles-mêmes sans tenir compte de la réalité des sujets qui les conçoivent ou auxquels elles s'appliquent. Sa conception de la Pensée ne la réalise pas en dehors de la conscience; sa conception de l'entendement n'y réduit pas la volonté; son explication idéaliste laisse subsister le réalisme de l'être; son dualisme de la matière et de l'esprit permet à l'union de l'âme et du corps de se constituer. Il se trouve ainsi que cette philosophie, qui est d'une direction toujours nette et d'un développement linéaire, maintient sans symbolisme et sans éclectisme la grande diversité des aspects des choses.

Elle a eu, cette philosophie, autant d'influence que d'originalité : et il est simplement juste de dire que toutes les grandes doctrines modernes en ont gardé quelque chose. — Qu'eût été Spinoza sans Descartes? Certes il a introduit des préoccupations et des problèmes qui n'étaient pas de Descartes; et de Descartes il a rejeté l'originalité du *Cogito*, tous les éléments de conscience, de subjectivité et de libre arbitre : mais la méthodologie de l'évidence géométrique, le rationalisme des idées claires, le réalisme des essences ont été ce qui lui a permis de traduire en un système philosophique son intuition panthéistique de l'unité de l'Être. — Leibniz a pu contredire Descartes et surtout tendre à le compléter : il a pu résoudre son dualisme en monisme spiritualiste; mais n'est-ce pas de l'idéalisme cartésien que lui est venu le principe de sa conception spiritualiste, et ne s'est-il pas préservé des confusions animistes en maintenant le dualisme du monde matériel, quoique phénoménal, et du monde des monades? — Kant a pu déclarer impossible le passage à l'existence par la seule pensée : mais d'où lui est venu le principe que le « Je pense » est la condition de notre connais-

sance ?— D'un autre côté, s'il a paru que Locke combattait Descartes, il lui a dû beaucoup de son propre aveu, et le projet même d'une analyse de l'entendement relève de l'inspiration cartésienne qui place au début de toute philosophie l'examen des conditions de la connaissance. — L'immatérialisme de Berkeley, le phénoménisme de Hume et toute la psychologie empirique anglaise procèdent de l'idée toute cartésienne que l'immédiat, c'est la donnée de conscience, et que l'explication de l'esprit consiste à en découvrir la genèse par les éléments les plus simples. — Quant à l'influence de Descartes sur la philosophie française, nous la retrouverons au cours des études qui suivront.

CHAPITRE III

PASCAL

Entre Descartes et Pascal il y a plus que des différences profondes de pensée atténuées en certains points par quelques accords et par une commune participation à l'esprit de la science nouvelle : il y a une différence saisissante de dispositions intellectuelles ou, pour mieux dire, d'états d'âme. — Chez Descartes la recherche est excitée et soutenue par une curiosité vive sans doute, mais toute de sang-froid cependant, par une curiosité qui se fraie sa voie régulière et presque inflexible, et que même l'exaltation momentanée d'une admirable découverte ne porte pas à se précipiter : chez Descartes le doute n'a pas d'angoisses ; il est une méthode critique ; il n'est pas une crise, et la certitude peu à peu conquise assure à la fois la possession de l'esprit par lui-même et la puissance de l'esprit sur la nature : la métaphysique intervient pour justifier la physique, et la morale du contentement intellectuel et de l'amour intellectuel de Dieu pour couronner, sans les dégrader, la morale et l'intégrité de l'existence naturelle. — Chez Pascal la curiosité déborde l'esprit de méthode ; la puissance d'invention et de découverte brise les cadres de tout système ; la recherche de la vérité est passionnée et impétueuse : elle ne se rattache pas seulement à un intense désir d'épuiser toutes les forces de l'esprit, mais elle se ramène avant tout sur l'homme et sur ce qui l'intéresse éminemment, sur le sens de sa nature qui est pleine de contradictions

et de sa destinée qui est pleine de mystères. Ce n'est pas seulement un philosophe qui développe des théories, c'est un homme qui cherche en gémissant.

Mais, y a-t-il une philosophie de Pascal? On sait ce qu'il a dit de toute philosophie : « La philosophie ne vaut pas une heure de peine. » Mais c'est que pour lui toute philosophie était une œuvre artificielle d'unification par un principe. Les philosophes ont confondu l'unification et l'ordre. Pascal révélera les difficultés et les contradictions qui s'opposent aux systèmes. Quelle qu'elle soit, cherchant à réaliser l'ordre par l'unification, la philosophie est toujours incomplète : mais si pour lui il n'a pas voulu être philosophe, ses pensées n'en constituent pas moins une philosophie, et il apporte des vues nouvelles en étudiant la physique, la géométrie, et surtout l'homme.

I

LA PHILOSOPHIE DE LA PHYSIQUE ET DE LA GÉOMÉTRIE

Les idées de Pascal sur la physique peuvent se définir par la façon dont il a fait ses découvertes, par le genre de critique auquel il a soumis les opinions adverses, et par les explications philosophiques directes que lui-même a fournies.

La divulgation, en France, par le Père Mersenne, de l'expérience de Torricelli fut le point de départ des recherches de Pascal. Torricelli ayant rempli un tube de mercure et l'ayant plongé dans un bain de même métal avait constaté que la colonne de mercure descend dans le tube et ainsi en laisse vide la partie la plus haute. Or, cette expérience, dès que Pascal la connaît, l'intéresse passionnément et par sa singularité, et surtout par les questions qu'elle soulève. C'était

en effet une maxime de l'École, que la nature a horreur du vide. Il faut ajouter d'ailleurs que cette maxime comportait des interprétations différentes : car la nature pouvait avoir horreur du vide tout en le subissant en quelques circonstances et dans une certaine mesure, ou elle pouvait avoir horreur du vide de façon à l'exclure absolument. Or Pascal, dès qu'il reprend pour son compte l'expérience du Père Mersenne, quelle que soit dès lors sa pensée de derrière la tête, ne cherche d'abord qu'à savoir si la première de ces deux interprétations n'est pas plus exacte que la seconde, et si l'horreur du vide va jusqu'à l'exclusion absolue. La plupart des expériences que l'on a fait valoir dans le passé en faveur de la seconde lui ont paru depuis longtemps inexactes et peu décisives, et, d'autre part, il est d'autres expériences qui pourraient tout aussi bien établir que la Nature abhorre la trop grande plénitude. C'est donc à des expériences exactes de décider, et l'expérience faite en Italie, renouvelée par Pascal avec succès, semble bien montrer que le vide peut exister.

Mais cette expérience ne suffit pas : car qui sait si le vide apparent du haut du tube est un vide réel ? De fait, les partisans du plein imaginent aussitôt toutes sortes de façons dont ce vide apparent devait être rempli ; les uns y logent des esprits du mercure, d'autres de l'air imperceptible, raréfié, d'autres quelque espèce de matière imaginée à plaisir. « Tous, dit Pascal, conspiraient à bannir le vide, exerçaient à l'envi cette puissance de l'esprit qu'on nomme subtilité dans les Écoles, et qui, pour solution des difficultés véritables, ne donne que de vaines paroles sans fondements. Je me résolus donc à faire des expériences si convaincantes qu'elles fussent à l'épreuve de toutes les objections qu'on y pourrait faire. » (*Expériences nouvelles touchant le vide*. Édit. Brunschvicg (1). T. II, p. 59-60.)

(1) Les textes de Pascal sont cités d'après l'édition Brunschvicg, en quatorze volumes, dans la *Collection des Grands Écrivains*, chez Hachette. Pour les citations tirées des *Pensées* (qui forment trois

Écarter donc la subtilité qui vient uniquement de l'esprit et qui ne répond pas aux choses, multiplier et varier les expériences de façon à contrôler rigoureusement les hypothèses suggérées par cette subtilité, et pour cela inventer le genre d'expériences qui permet d'exercer ce contrôle : telles sont alors les dispositions, les maximes et la direction d'intelligence de Pascal. Il imagine donc des expériences dans les conditions les plus diverses, avec toutes sortes de liqueurs, eau, huile, vin, et toutes sortes d'appareils de toutes dimensions, tuyaux, seringues, soufflets, siphons, et des inclinaisons différentes sur l'horizon, ces expériences devant avoir pour sens non seulement de montrer une fois de plus l'apparence du vide, mais encore de juger toute objection présentée ou présumée contre la réalité du vide. De toutes ces démarches ressort l'idée qu'en matière scientifique l'invention d'une expérience peut valoir l'invention d'une théorie, et même dans bien des cas valoir beaucoup plus, mais surtout l'idée que ce qui se passe dans la matière peut être décidé par l'expérience seule, étant entendu au surplus que l'expérience comporte une extrême variété de procédés.

Non seulement Pascal se fait ainsi, contre les théories construites *a priori*, le défenseur et l'ouvrier de la méthode expérimentale la plus positive : mais il montre par son exemple et ses réflexions comment les questions concernant la nature doivent se dépouiller de leur sens ou de leur caractère métaphysique pour revêtir un sens et un caractère exclusivement physiques. C'est sur une conception du vide, non sur le fait du vide, que les philosophes se sont opposés, et la tradition qui a imposé de préférence la négation du vide ne s'est appuyée que sur des raisons abstraites, de ces raisons qui permet-

volumes de cette édition), afin d'éviter toute confusion, on indique, non le tome, mais la section, le numéro de la *Pensée* citée, et si cette *Pensée* comprend plusieurs pages, la page d'où le texte est extrait : le numéro de la *Pensée* suffit à déterminer le tome qui la contient.

tent le pour et le contre, et n'a çà et là invoqué des phénomènes que pour les mal voir et les mal interpréter. Pour Pascal, montrer expérimentalement qu'il y a un espace vide, c'est montrer qu'il « n'est rempli d'aucune des matières qui sont connues dans la nature, et qui tombent sous aucun des sens ». (*Expériences nouvelles touchant le vide.* T. II, p. 73.) Et encore, ajoute-t-il, « mon sentiment sera, jusqu'à ce qu'on m'ait montré l'existence de quelque matière qui le remplisse, qu'il (cet espace vide en apparence) est véritablement vide, et destitué de toute matière. » (*Ibid.*, p. 73.)

Quelles conclusions Pascal tire-t-il de ces premières expériences? Uniquement celles que ces expériences autorisent, c'est-à-dire sur l'existence du vide, non point encore sur la nature de la force qui suspend le mercure dans le tube. Aussi paraît-il accepter encore le principe traditionnel, que la nature abhorre le vide, mais pour le mettre tout de suite en accord avec ce que les expériences ont établi : la force de cette horreur de la nature pour le vide n'est point telle que le vide ne puisse exister : elle est limitée, et elle n'est pas plus grande pour un grand vide que pour un petit.

Mais si Pascal, avec un admirable sens critique, n'introduit comme vérité nouvelle que juste ce que ses expériences ont fait ressortir, il le défend vigoureusement contre toute objection et toute prévention qui ne peuvent pas se faire juger expérimentalement. Il rencontre dans un Jésuite, le P. Noël, un adversaire qui soutient le plein avec plus d'opiniâtreté dans la thèse d'ailleurs que de constance dans les arguments et qui sur ce sujet, où Aristote et Descartes se trouvent accidentellement et entièrement d'accord, amalgame avec les conceptions péripatéticiennes des conceptions cartésiennes. Or, tout en discutant les théories inconsistantes du P. Noël, il énonce avec une netteté incomparable de pensée et un relief singulier de formules les conditions de la connaissance scientifique et les règles d'une sûre méthode : on ne doit affirmer

que ce qui paraît si clairement et si distinctement à la raison ou aux sens, suivant que l'objet de l'affirmation relève de la raison ou des sens, qu'on ne puisse le mettre en doute ; c'est le cas des principes et axiomes, ou de ce qui se déduit des principes et axiomes par des conséquences nécessaires : précepte cartésien à cela près que les sens comme la raison sont capables d'imposer l'évidence. Mais quand l'évidence, immédiate ou médiate, fait défaut, tous les jugements que l'on porte ne sont que des visions, des fantaisies et tout au plus de belles pensées. Le P. Noël dit notamment que l'espace en apparence vide doit être rempli d'une certaine matière puisqu'il a toutes les actions d'un corps, puisque, comme un corps, il transmet la lumière avec des réfractions et des réflexions. Mais il présuppose que la lumière ne peut subsister dans le vide : présupposition qui est entièrement arbitraire puisque jusqu'à présent la nature de la lumière est inconnue, et que les constatations de l'expérience, loin d'empêcher de prétendre que la lumière se maintient dans le vide avec plus d'éclat que dans aucun autre milieu, pourraient au contraire porter à croire qu'il en est ainsi. La matière dont le P. Noël remplit l'espace est une matière qu'il compose à son gré d'un certain mélange d'éléments divers : c'est une de ces choses qui sont aussi difficiles à croire qu'elles sont faciles à inventer. Et Pascal, passant de cette matière selon le P. Noël à la matière subtile de Descartes, raille cette sorte de matière qu'on ne peut ni voir, ni entendre, ni toucher, qui échappe à tous les sens.

On dira cependant qu'il faut bien tâcher d'assigner une cause aux phénomènes que l'on veut expliquer. Pascal ne méconnaît pas la nécessité de l'hypothèse : mais il insiste sur la nécessité de la vérification qu'elle doit recevoir et sur le caractère que doit avoir cette vérification pour être rigoureuse. Quand la négation de l'hypothèse conduit à une absurdité manifeste, l'hypothèse est véritable et constante ; si c'est l'affirmation

de l'hypothèse qui y conduit, l'hypothèse est fausse et caduque. Si de l'affirmation ou de la négation de l'hypothèse rien d'absurde ne peut être tiré, l'hypothèse reste incertaine. Car pour qu'une hypothèse soit évidente il ne suffit pas que les phénomènes soient d'accord avec elle : un même effet peut être produit par des causes différentes, tandis que s'il résulte d'une hypothèse quelque chose de contraire à un seul des phénomènes, cela suffit pour décider qu'elle est fausse. Et on est autorisé à croire qu'ici encore, par delà le P. Noël, Pascal vise Descartes qui avait admis qu'une hypothèse mérite crédit dès que les conséquences qui en sont déduites sont conformes à l'expérience ; pour Pascal une hypothèse dans ces conditions ne peut, au mieux, dépasser la vraisemblance : elle n'est jamais certaine.

Mais, en dehors du recours à des hypothèses aventureuses ou à des expériences peu convaincantes, il est un procédé qu'emploie volontiers le P. Noël, et qui consiste à définir le corps de telle sorte que tout espace soit corps. Certes les définitions sont libres, Pascal insiste là-dessus, mais à la condition que la réalité de ce qu'elles signifient soit établie par des preuves, et non pas en vertu des définitions seules. Dans le cas présent il y a quelque inconvénient à comprendre, sous la définition de corps, d'un côté ce qui, selon les termes du P. Noël, est composé de parties les unes hors des autres et auquel convient plutôt le nom d'espace, et de l'autre côté une substance matérielle, mobile et impénétrable à laquelle, selon l'usage ordinaire, convient le nom de corps. Car la question reste entière de savoir si, là où il y a corps dans le premier sens, il y a corps dans le second, et il n'est au pouvoir de personne d'identifier les choses dans leur nature parce qu'on les a identifiées dans leur nom : c'est de plus une précaution indispensable de marquer préalablement la signification des termes pour bien circonscrire l'objet de la recherche. Pascal avait défini ce qu'il entendait précisément par le vide et en quoi il le distinguait d'un

corps. Le P. Noël pose une définition qui commence par supprimer la distinction et qui résout d'avance le problème verbalement. Il apparaît bien encore que Pascal va au delà du P. Noël et de son péripatétisme inconsistant jusqu'au cartésianisme ; des définitions ont beau être en elles-mêmes claires et distinctes, elles ne sauraient pour cela seul être converties en réalité : il n'y a pas de conception de l'esprit qui puisse valoir pour le fait ni tenir contre le fait.

Et voilà pourquoi dans l'interprétation même de l'expérience il faut éviter la précipitation, distinguer les problèmes qu'elle est appelée à résoudre, et ne généraliser que par degrés. Dès ses premières expériences Pascal n'avait pu manquer d'être tenté de poser la question : — quelle est la cause qui maintient le mercure suspendu dans le tube? — et même nous avons les meilleures des raisons de présumer que Pascal avait dès le début fait bon accueil à l'hypothèse que Torricelli lui-même avait proposée en attribuant cette cause à la pression exercée par l'air sur le niveau de la cuvette. Mais cette hypothèse n'avait pas été démontrée, et même elle était loin d'être admise par tous. Galilée inclinait à admettre une répugnance de la nature pour le vide, répugnance seulement limitée et mesurable, et prétendait que l'ascension des liquides déterminée par cette répugnance ne pouvait dépasser une hauteur maxima dont la cause était dans la nature de chacun des liquides. Descartes paraissait enclin à admettre comme cause la pesanteur de l'air, mais la liait à sa théorie du plein. Pascal avait jugé quant à lui qu'il devait commencer par résoudre la question de la réalité du vide, — et, bien que les expériences déjà faites parussent favorables à l'hypothèse de Torricelli, il estime qu'il fallait pour la prouver une expérience plus concluante : ce fut là l'origine de la fameuse expérience du Puy de Dôme, faite par son beau-frère Périer, sur ses indications, le 19 septembre 1648. L'ascension du mercure dans le tube est-elle due à l'horreur

du vide ou à la pression de l'air? Que l'on renouvelle l'expérience du tube de Torricelli à des altitudes très différentes. Si c'est la première hypothèse qui est la vraie, le niveau du mercure dans le tube doit rester constant dans tous les cas, car il n'y a pas de raison pour que la nature abhorre le vide plus au pied qu'au sommet d'une montagne. Si c'est la seconde, la hauteur de la colonne doit nécessairement diminuer à mesure qu'on s'élève, car la pression de l'air est moins forte au sommet qu'au pied. L'expérience du Puy de Dôme, renouvelée par Pascal à la tour de l'église de Saint-Jacques de la Boucherie, puis dans une maison particulière, atteste que la hauteur de la colonne baisse à mesure que l'on monte. Voilà donc l'expérience qui prévaut contre l'imagination des philosophes et qui nous met en présence de la cause réelle : la pesanteur et la pression de l'air.

Pascal cependant ne s'arrête pas là. Dans la lettre où il demandait à Périer de faire l'expérience du Puy de Dôme, il prévenait qu'il considérait les effets en question « comme des cas particuliers d'une proposition universelle de l'Équilibre des liqueurs. » (T. II, p. 154.) De fait, par des démarches nouvelles, il rattache l'explication directe qu'avait confirmée cette expérience à des lois plus générales, et cela, grâce à l'analogie qu'il aperçoit entre des phénomènes divers : l'équilibre entre une masse gazeuse et une colonne liquide n'est point différent de l'équilibre entre deux colonnes liquides dans des vases communicants ; d'où l'attention que porte Pascal aux phénomènes fondamentaux de l'hydrostatique et qui le conduit à formuler le principe qui a gardé son nom et à concevoir l'idée de la presse hydraulique. Mais il ne se contente pas d'établir par d'autres voies, par des voies originales, ce qu'avait déjà vu avant lui au seizième siècle Simon Stevin, de Bruges ; il relie les lois de l'équilibre des liqueurs, ou, comme nous dirions, des fluides, à des principes de mécanique générale : la statique des

solides, la statique des liquides, la statique des gaz constituent une même science dont les principes embrassent les expériences de divers ordres tentées sur les phénomènes et les explications immédiates qui les accompagnent. Après avoir procédé de l'observation aux théories et des théories les plus particulières aux théories les plus générales, Pascal procède, semble-t-il, déductivement, de façon à faire apparaître comme conséquence ce qui d'abord avait été point de départ. Mais ne nous y trompons pas : sa déduction, si elle suppose l'unité et la simplicité de la nature, ne part point de conceptions qui déterminent ce que doit être l'essence des corps : les plus généraux des principes qu'elle invoque sont des principes susceptibles de vérification, et la marche qu'elle suit n'impose pas les conséquences aux faits, mais les confirme par des faits caractéristiques de diverses sortes. Elle découvre l'ordre des vérités, mais en se gardant toujours bien de faire prévaloir des exigences de l'esprit sur ce qui est observable et de les pousser au-delà de ce qui est observable. « Les expériences, dit Pascal, sont les seuls principes de la physique. » (Préface du *Traité du Vide*, T. II, 511.)

Nous pouvons ainsi marquer les rapports de Pascal avec Descartes sur les conditions de la recherche et de la découverte scientifiques. Comme Descartes, Pascal s'élève contre ceux qui invoquent l'autorité pour preuve en matière de physique : le respect de l'autorité n'est légitime que dans l'histoire où les choses ne se peuvent apprendre que par témoignage, et surtout dans la théologie où ce que disent les livres sacrés et les plus anciens des Pères est inséparable de la vérité ; tandis que pour tous les sujets qui tombent sous les sens et le raisonnement, c'est à notre raison d'en connaître. Mais par un monstrueux renversement, on use en théologie du raisonnement, au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères, afin de produire des opinions nouvelles, tandis qu'on est choqué de toute opinion

nouvelle en physique, et que l'on s'en remet à l'autorité pour décider de faits que nous pouvons observer. Ainsi on change la théologie qui doit rester immuable, on arrête la science qui doit toujours s'étendre.

Que la science en effet doive toujours s'étendre, c'est ce qui résulte du caractère propre de la raison humaine: elle n'est pas, comme l'instinct des animaux, enchaînée à un état égal et à des procédés toujours les mêmes : l'animal est limité à ce qu'il fait ; l'homme « n'est produit que pour l'infinité ». Il acquiert au cours de sa vie des connaissances toujours nouvelles, il conserve celles qu'il a acquises, il transmet à ses descendants celles qu'il a conservées, « de sorte que toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». Formule saisissante pour représenter le progrès de l'humanité. Mais remarquons-le : Pascal ne conçoit ce progrès que dans l'ordre des connaissances, et il ne l'étend pas à la vie morale ; il ne le considère pas comme s'accomplissant de lui-même, mais comme lié à une série de recherches et d'observations, c'est-à-dire d'efforts ; enfin il l'interprète de façon à rendre justice aux théories des anciens, au lieu de les discréditer absolument. Les anciens sont pour nous ce que nous serons pour nos descendants. C'est grâce à eux que nous pouvons aller plus loin qu'eux.

Selon cette vue, ce ne sont pas les anciens qui ont l'autorité de l'âge : « ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. » Si les savants d'autrefois n'ont pas pu trouver toutes les vérités que nous possédons, c'est qu'ils n'avaient pu faire toutes les observations dont nous disposons : « Ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement. »

Leurs théories étaient proportionnées à ce qu'ils avaient pu constater, et voilà pourquoi, si elles doivent être rejetées sans hésitation quand elles ont contre elles les faits nouvellement observés, elles doivent être jusque-là plutôt conservées. Pascal pour son compte a procédé ainsi : il a commencé par admettre et par employer la maxime de l'horreur du vide, et ce n'est qu'avec regret qu'il s'en est départi. « Mais, enfin, l'évidence des expériences me force de quitter les opinions où le respect de l'antiquité m'avait retenu. Aussi je ne les ai quittées que peu à peu, et je ne m'en suis éloigné que par degrés ; car du premier de ces trois principes, que la nature a pour le vide une horreur invincible, j'ai passé à ce second, qu'elle en a de l'horreur, mais non pas invincible ; et de là je suis enfin arrivé à la croyance du troisième, que la nature n'a aucune horreur pour le vide. » (*Récit de la grande expérience des liqueurs*. T. II, p. 371.) La répudiation de l'autorité se concilie ainsi chez Pascal, beaucoup plus que chez Descartes, avec la déférence pour la tradition scientifique, et elle inclut chez lui la pensée que l'œuvre de la science n'est pas à faire ou à refaire par des initiatives radicales et entières, qu'elle est simplement à continuer.

D'ailleurs l'idée d'une science qui se constitue par des acquisitions graduelles et indéfinies est conforme à la thèse que les expériences sont les seuls principes de la physique, et que les théories, loin d'avoir le droit de s'imposer aux expériences et de les dépasser, doivent en suivre le cours. Pascal rompt résolument avec toutes les doctrines qui voient dans l'expérience une connaissance ou entachée d'apparences, ou imparfaite, ou simplement auxiliaire : il écarte la préoccupation philosophique qui pose abstraitement des caractères de la certitude pour se demander ensuite ce qui présente bien ces caractères, des sens ou de la raison ; d'emblée il affirme la certitude expérimentale à laquelle il n'assigne d'autre principe que celui-ci, très brièvement énoncé, que la nature est « toujours égale

à elle-même », mais sans rechercher de quel droit nous pouvons conclure de l'expérience à la loi, ni à quelles conditions l'expérience est concluante. Il paraît admettre qu'il n'y a de proposition universelle possible en physique que par l'énumération complète des cas, et aussi il semble revenir à une explication déjà fournie par les anciens, et qui aurait pour effet de rendre impossible une connaissance expérimentale certaine. Mais on dirait qu'en s'exprimant ainsi il a eu surtout l'intention de dénoncer comme cause d'incertitude toute constatation d'un cas qui infirmerait la proposition universelle : les règles de physique ne doivent pas admettre d'exception. Par ailleurs il a bien marqué qu'une façon de faire avancer la science, c'est de procéder indirectement par l'exclusion des théories que les faits contredisent. L'analyse de ses moyens de découverte et des explications mêmes qu'il y a ajoutées complète ce que ces indications sur la portée des expériences ont de trop bref ou d'insuffisant. Enfin, par la façon dont il a opéré lui-même, par la façon dont il a critiqué le P. Noël, il apparaît bien qu'il a eu le sentiment très net de ce que Bacon appelait les expériences cruciales, des caractères de ce que Claude Bernard a appelé le raisonnement expérimental, et du rapport que ce raisonnement établit entre les hypothèses et les faits.

Toujours est-il qu'il n'admet point que les raisons par lesquelles on peut expliquer les choses puissent être déduites d'une essence intelligible de la Nature : et en cela il est profondément, et il est resté, malgré quelques accords avec Descartes, anti-cartésien. Certes il s'est élevé de bonne heure contre la conception de qualités occultes et contre l'interprétation animiste du monde matériel : dans sa lettre à Périer, parlant de la maxime de l'horreur du vide, il disait : « Pour vous ouvrir franchement ma pensée, j'ai peine à croire que la nature, qui n'est point animée, ni sensible, soit susceptible d'horreur, puisque les passions présupposent

une âme capable de les ressentir » (T. II, p. 154); et dans les *Pensées* il déclarera encore qu'il n'y a rien « de plus bas et de plus ridicule qu'une telle conception ». (Section I, 75, p. 96.) Il dénonce aussi ces philosophes qui « parlent des choses corporelles spirituellement, et des spirituelles corporellement ». (Section II, 72, p. 90.) Pascal admet donc comme Descartes la distinction radicale de l'esprit et de la matière; même il semble considérer de plus en plus que l'explication du monde matériel doit être une explication mécaniste, puisque nous savons, par ce que rapporte Marguerite Périer (Section II, 77, p. 98, note 1), qu'il admettait avec Descartes la réduction de la vie de l'animal à l'automatisme. Mais nous savons aussi qu'il se moquait de la matière subtile où il persistait à se séparer de Descartes; c'était par la conviction que le mécanisme, vrai en thèse générale, ne doit pas être conduit jusqu'au point où il ne se soutient que par des hypothèses invérifiables. (*Descartes.* — Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et « mouvement, » car cela est vrai. Mais de dire quels et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile et incertain, et pénible. ») — (Section II, 79.) Le mécanisme, pour autant que Pascal l'admet, n'a qu'une valeur relative attestée par la nature même et qui même ne saurait donner l'idée vraie de la nature : car la Nature, par sa double infinité de grandeur et de petitesse, dépasse infiniment tous les artifices que l'esprit de l'homme invente pour montrer comment elle agit : l'esprit de l'homme lui reste disproportionné, et voilà pourquoi c'est par l'expérience qu'il peut en atteindre ce qu'il en sait de vérité. La physique de Pascal apparaît donc indépendante de toute conception *a priori*, sans rapport de principe et de conséquence avec aucune Métaphysique : certes elle se laisse régler par la Géométrie; mais la Géométrie qu'elle comporte reste beaucoup plus attachée à l'intuition que ne l'était la Géométrie

de Descartes et ne procède pas par développement direct de conceptions abstraites.

Pascal a été un très grand géomètre; son génie mathématique a été précoce, et, s'il ne s'est exercé que d'une façon intermittente, il a été cependant fécond. Ses travaux et ses découvertes scientifiques se sont rapportés aux sections coniques, à la théorie des nombres et à celle des combinaisons, au calcul des probabilités et à la courbe dite roulette. Mais là encore il ne s'est pas contenté d'être savant original : il a réfléchi sur les conditions, les méthodes et la portée de sa science : et une bonne part des réflexions auxquelles il a été conduit se trouve dans son opuscule inachevé *de l'Esprit géométrique.*

La méthode des géomètres comporte deux espèces de démarches : elle démontre et elle ordonne. Sur la façon dont elle ordonne, Pascal n'a point écrit les règles qu'il annonçait. En retour il a insisté sur la façon dont elle démontre. La Géométrie nous fournit le type de démonstration le plus parfait que nous puissions atteindre, — et en ce sens « ce qui passe la géométrie nous surpasse », — mais non le plus parfait en soi; car une démonstration absolument parfaite serait celle qui définirait tous les termes et qui prouverait toutes les propositions, autrement dit, qui ne prendrait rien pour accordé et qui serait capable de tout expliquer. Or tel n'est point le cas de la démonstration géométrique. Elle est à cet égard moins convaincante : mais elle est aussi certaine.

N'oublions pas d'ailleurs le caractère et le rôle des définitions : les seules définitions qu'emploie la géométrie sont des définitions de nom; elles servent uniquement à éclaircir et à abréger le discours en désignant l'objet que l'on étudie; elles sont donc entièrement libres et ne sont astreintes qu'à cette règle que, dans l'usage qu'on en fait, on reste fidèle au sens qu'elles ont imposé et on continue à désigner par elles le même objet. Des définitions de cette sorte écartent

les contradictions qui ne peuvent manquer de s'élever lorsqu'en définissant les choses on prétend en déterminer la nature. Mais, indispensables pour la suite du raisonnement, elles sont inutiles autant qu'impossibles pour en fournir l'origine. La géométrie ne définit point des choses telles que l'espace, le temps, le mouvement, le nombre, l'égalité, les similitudes : il faudrait qu'elle définît les termes de sa définition, ce qui la conduirait à l'infini, et serait sans avantage aucun, car elle ne pourrait trouver rien de plus clair pour faire entendre ce que l'on entend communément par ces mots. Tous les hommes connaissent ce qu'on veut dire en parlant de temps. Seraient-ils plus avancés si on leur proposait une définition comme celle-ci : le temps est le mouvement d'une chose créée ? Ce serait substituer à la clarté immédiate des obscurités à élucider, et peut-être impossibles à élucider.

Suit-il de là que la géométrie soit une science arbitraire ? Nullement. Les objets dont nous venons de parler ne peuvent sans doute être définis : mais la nature a suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, et qui représente ces objets sans équivoque, et avec une intelligence incomparablement plus nette que celle de toutes les explications artificielles. Par suite, le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut puisqu'il tient à l'extrême simplicité de ces objets qui en fait la pleine évidence. Au-dessus de la certitude du raisonnement et du discours, et pour en être même le principe, s'élève la conviction immédiate qui est l'œuvre de la nature, et, comme dira Pascal dans les *Pensées*, du « cœur ». Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre

ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. (Section IV, 282.)

Ainsi les notions ou vérités primitives sont aperçues par le cœur et le sentiment, en somme par une intuition qui n'a rien de commun avec la raison entendue ici comme la faculté du raisonnement. Et cette intuition que suscite en nous la nature n'a rien d'arbitraire : elle est certaine, d'une certitude immédiate, au lieu d'une certitude de conclusion. Après tout Pascal ne se rapprocherait-il pas ici, plus qu'il ne l'imagine, de la tradition rationaliste, selon laquelle la connaissance des idées ou vérités premières est une connaissance immédiate, indémontrable? N'est-ce point Platon qui a élevé l'intelligence intuitive au-dessus de la raison discursive? Et n'avons nous pas vu Descartes faire de l'intuition l'origine et le soutien de la déduction? Il reste pourtant entre ces rationalistes et Pascal une grande différence : pour ces rationalistes la nécessité avec laquelle les idées et vérités premières s'imposent à nous est une nécessité intellectuelle concentrée qui n'est point autre dans le fond que la nécessité intellectuelle développée par le raisonnement : entre la raison intuitive et la raison discursive il y a, malgré leur distinction, une certaine homogénéité : pour Pascal, où il y a intuition il n'y a pas raison, car raison c'est raisonnement : le cœur, faculté des principes, et la raison, faculté des conclusions, sont hétérogènes.

Les trois choses que considère particulièrement la géométrie sont le mouvement, les nombres et l'espace : or, il y a des propriétés communes à ces trois

choses, dont la principale est l'infinité de grandeur et de petitesse. Mouvements, nombres et espace sont susceptibles de croître et de décroître infiniment. Ce sont là des vérités qui ne se peuvent démontrer et qui cependant sont le fondement de la géométrie. On ne peut pas plus être géomètre sans recevoir ces vérités qu'être homme sans avoir une âme. Cependant il arrive que de très bons esprits, mais qui ne sont pas géomètres, refusent d'admettre cette double infinité, et répugnent particulièrement à l'infinité de petitesse : ils ne veulent pas comprendre qu'une ligne mathématique soit divisible à l'infini et ils soutiennent qu'elle est composée de points en nombre fini. Mais, répond Pascal, il n'y a pas d'indivisibles, du moins d'indivisibles au sens où ils l'entendent. Supposons en effet que l'on soit arrivé par une division progressive à ces indivisibles : ces indivisibles étant chacun ce qui n'a aucune partie ne sauraient se toucher sans se confondre. Comment donc, si nombreux qu'ils soient, pourraient ils faire une étendue? On dira peut-être alors que l'affirmation des indivisibles et l'affirmation de la divisibilité à l'infini sont deux propositions également inconcevables : mais puisque ce sont deux contradictoires, il est nécessaire, réplique Pascal, que l'une soit la véritable. Or que ce soit la divisibilité à l'infini qui soit la véritable, c'est ce que l'on peut démontrer de diverses façons, en réduisant à l'absurde l'hypothèse contradictoire. C'est une égale faute de soutenir que ce qui est aperçu par lumière naturelle comme vrai ne l'est pas parce qu'incompréhensible, et de réclamer de la vérité incompréhensible une démonstration directe : la seule démonstration possible, et au reste décisive, c'est la démonstration indirecte. « C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet, il ne connaît naturellement que le mensonge et qu'il ne doit prendre

pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. » (T. IX, p. 259.)

Tâchons de mieux concevoir ce qu'est l'indivisible et ce qu'est l'infini. L'indivisible est la limite vers laquelle tend une grandeur sans y pouvoir jamais atteindre ; ou, comme dit Pascal, « toutes les grandeurs sont divisibles à l'infini, sans tomber dans leurs indivisibles (T. IX, p. 268), de sorte qu'elles tiennent toutes le milieu entre l'infini et le néant ». En d'autres termes, pas plus que le zéro n'est l'élément des nombres, ces indivisibles ne sont les éléments des grandeurs, bien qu'on puisse en user par méthode, et qu'il y ait une espèce de hiérarchie entre les grandeurs dans l'infini. Le solide est infini par rapport à la surface, comme la surface est infinie par rapport à la ligne, comme la ligne est infinie par rapport au point. Une grandeur continue d'un certain ordre n'augmente pas, si on lui ajoute des quantités d'un ordre inférieur en tel nombre qu'on voudra. Les indivisibles qui sont de purs zéros par rapport aux grandeurs de l'ordre supérieur sont des infinis par rapport aux grandeurs de l'ordre inférieur. Ce sont donc des grandeurs hétérogènes. Les éléments de la ligne, de la surface, du solide sont au contraire homogènes avec la ligne, la surface, le solide ; c'est-à-dire qu'ils sont eux-mêmes des lignes, des surfaces, des solides. La nature et le rapport de ces éléments infiniment petits dépendent des grandeurs finies dont ils dérivent ; les éléments de deux lignes, de grandeur quelconque, sont entre eux comme ces lignes elles-mêmes ; inversement, si l'on a réussi à déterminer le rapport entre les éléments de deux grandeurs, on aura le rapport entre les grandeurs finies dont elles sont les éléments. En cela non seulement Pascal a conçu déjà les principes du calcul infinitésimal ; mais encore, par ses découvertes mathématiques, il a montré qu'il savait déjà pratiquer certains procédés du calcul intégral et du calcul différentiel,

« La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations. » (T. IX, p. 287.) — Pascal est aussi sévère que Descartes, sinon plus, pour la logique de l'École, qui n'a de bon que ce qu'elle a pris à la méthode des géomètres et qui a eu le défaut de l'embrouiller de préceptes subtils et inutiles.

Il est remarquable que Pascal trouve plus de complication dans la géométrie que dans la physique : c'est que, ayant pratiqué et perfectionné la géométrie des indivisibles qui avait pour point de départ la considération des infiniment petits, il avait le droit de trouver plus simples en comparaison les procédés qui, comme dans l'hydrostatique, tiraient les effets de l'eau de peu de principes (Section I, 2) ; et de plus c'est la géométrie, avec cette notion de l'infini qui en est l'âme, qui le conduit à concevoir la double infinité en grandeur et en petitesse de la Nature matérielle, et qui lui fait entrevoir la présence et le rôle des infiniment petits dans la vie même.

Ainsi donc la Géométrie a de grands avantages. Excellente méthode d'exposition, « elle enseigne parfaitement ». (T. IX, p. 247.) Excellent exercice de critique, elle réforme déjà la logique de l'homogène, de l'uniforme et du raisonnement direct ; et par là elle nous déprend des fausses conceptions de l'unité dialectiquement développée. Par là aussi, elle nous instruit de ses propres limites et montre à l'esprit ses bornes. Enfin à ces mérites elle joint le service, plus positif et plus précieux encore, de nous stimuler à la dépasser et de nous ouvrir d'autres horizons : elle apprend « à s'estimer à son juste prix et à former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la Géométrie même ». (T. IX, p. 270.) Mais par cela même qu'il attribue à la géométrie ce rôle supé

rieur, Pascal ne lui fait pas la part aussi large que Descartes.

II

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE ET DE LA DESTINÉE HUMAINE

Le philosophe rationaliste tend à admettre l'homogénéité entre les sciences, comme aussi entre les éléments qui constituent chacune d'elles : c'est pour lui la même raison qui saisit les principes dans une appréhension immédiate et qui en développe les conséquences par la déduction, qui découvre à l'aide de l'expérience les rapports nécessaires des faits comme elle découvre par le raisonnement les rapports nécessaires des idées ; la variété de ses procédés que lui impose la variété des objets du savoir n'est qu'un moyen d'accommodation, qui ne porte atteinte ni à la simplicité de sa nature ni à la souveraineté de son rôle. Tout autre paraît bien être la conception de Pascal. Dans la physique, à ses yeux, les principes sont fournis par l'expérience, et s'il faut bien, pour expliquer les phénomènes, raisonner à partir de ces principes, le raisonnement ne sert qu'à soumettre à l'expérience les conséquences d'une hypothèse ou qu'à lier des formes d'expérience qui relèvent d'une même théorie. Ici au reste les principes dont on part sont simples et peu nombreux, et il s'agit surtout d'en tirer des conséquences de diverses sortes, des conséquences « si fines, dit Pascal, qu'il n'y a qu'une extrême droiture qui y puisse aller ». (Section I, 2.) Dans la géométrie, les principes sont fournis par le sentiment ou le cœur, et les conséquences qu'en tire la raison sont d'une certaine façon plus simples et plus directes : mais les principes sont nombreux et

compliqués, et il faut une certaine amplitude d'esprit pour les comprendre sans les confondre. De là résulte que, ni dans la physique, ni dans la géométrie, les règles de méthode ne sont tout, et qu'il y faut joindre de certaines qualités et un certain tour d'intelligence en rapport avec ces sciences. De là résulte encore que, dans toutes ces sciences, la raison, qui est raisonnement, ne sert que d'instrument, et s'applique à des données ou, comme dit Pascal, à des principes qu'elle ne fournit pas. Ainsi les sciences peuvent être certaines, sans être comme des parties intégrantes d'un savoir unique, qui serait comme le système de l'intelligence; et elles peuvent l'être, chacune à part, sans réaliser l'unité de nos facultés de connaître. « La nature a mis toutes ses vérités chacune en soi-même; notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel; chacune tient sa place. » (Section I, 21.)

Certes, c'est à l'aide de la géométrie que nous connaissons la nature; mais c'est la géométrie elle-même qui nous détourne d'imposer à la nature une continuité abstraite, qui, par la considération du double infini de grandeur et de petitesse, nous enlève l'illusion de pouvoir suivre les choses de leur commencement à leur fin, qui nous oblige à saisir la vérité, non comme le développement d'une notion première se poursuivant en accord avec elle-même dans une unique direction, mais comme un milieu entre des extrêmes qui sont des contraires. (Section II, 72.) Mieux encore, elle nous invite à concevoir des règles et des moyens d'explication qui vont par delà ses objets propres : « Ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une

infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même. » (T. IX p. 270.)

Mais de quel ordre seront ces réflexions, et sur quel sujet?

Il y a une étude incomparablement plus importante que l'étude des sciences abstraites : c'est l'étude de l'homme. Ce ne sont pas les sciences abstraites qui y conduisent ou y préparent : c'est l'observation et la fréquentation des hommes. Au sortir de ses premiers travaux scientifiques, livré pour un temps à la vie mondaine, Pascal paraît en avoir rapporté deux sortes de considérations : d'abord, que l'homme est beaucoup plus divers que ne l'imagine le savant ou le philosophe, que les différents éléments de sa nature sont bien loin de s'unir harmonieusement en lui, et de se rapporter les uns aux autres de la même façon chez chacun : quand Pascal s'arrête à contempler l'homme, ce qui le frappe, ce n'est point, si l'on peut dire, l'être raisonnable en soi, et ce n'est point pour estimer, avec Descartes, que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : c'est pour se confirmer dans l'idée qu'il exprimera plus tard : « A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. » (Section I, 7.) Le monde révèle une merveilleuse diversité de visages et de caractères. L'autre considération, c'est que pour avoir prise sur l'homme il y a plus que les définitions et les preuves : les définitions et les preuves alourdissent ce qui doit pénétrer dans les intelligences d'un trait vif; et par surcroît dans le monde humain tout n'est pas, tant s'en faut, matière à définitions et à preuves : il y a des vérités que l'on fait entendre à demi-mot, des vérités que l'on saisit d'ensemble et d'une seule vue, des vérités qui atteignent l'intérieur des choses alors que les démonstrations n'en touchent que les

formes abstraites et les rapports extérieurs : et ce sont les vérités qui portent sur l'homme ou qui intéressent l'homme. De là la valeur de ces qualités de finesse grâce auxquelles dans la conversation et dans le monde on saisit ce qui semble se dérober, on insinue ce qui pourrait choquer, on tourne la science même à l'agrément. De là la valeur de cette culture générale qui fait que les esprits peuvent communiquer hors de leur spécialité et de leur métier. « Il faut qu'on n'en puisse dire, ni : « il est mathématicien », ni « prédicateur », ni « éloquent », mais « il est honnête homme ». Cette qualité universelle me plaît seule. » (Section I, 35.) « Puisqu'on ne peut être universel et savoir tout ce qui se peut savoir sur tout, il faut savoir peu de tout. Car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose ; cette universalité est la plus belle ». (Section I, 37.)

Ainsi s'expliquent la différence et les rapports que Pascal établit entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Ces deux sortes d'esprits sont distingués d'abord par leurs objets : il y a « les choses de finesse », comme dit Pascal, et ce sont pour lui les choses humaines, tandis que les figures et les nombres sont les choses de la géométrie. Mais ces deux sortes d'esprits se distinguent aussi par leurs façons de procéder. Si les principes de la géométrie sont éloignés de l'usage commun, ils sont du moins, dès qu'on les considère, vus à plein et il suffit de raisonner correctement pour s'en bien servir. Au contraire, pour les choses de finesse, les principes en sont dans l'usage commun ; mais ils sont si délicats et si nombreux qu'il faut un sens bien avisé et bien subtil pour les saisir sans les brouiller et sans en omettre : et de plus ils ne se laissent pas manier par le seul raisonnement ; c'est encore par des vues plus que par des déductions qu'ils conduisent à apprécier et à juger. Donc, tandis que l'esprit de géométrie a des procédés lents, durs et inflexibles, l'esprit de finesse le plus souvent voit

d'une seule vue, aperçoit les détails dans l'ensemble et discerne même, quand la logique entre en jeu, où il faut qu'elle s'arrête. Si les géomètres veulent traiter géométriquement des choses de finesse, ils sont ridicules, faux, insupportables ; si les esprits fins veulent décider avec leur seule finesse des choses de la géométrie, ils ne font qu'étaler leur incompétence. La perfection serait de posséder les deux genres d'esprit et de les appliquer quand il faut. (Section I, 1.) On aurait tout le secret de l'art de persuader.

Cet art de persuader embrasse l'art de convaincre et l'art d'agréer, et l'on ne saurait négliger ce dernier lorsqu'on songe que des moyens de persuasion ne doivent pas être seulement concluants en soi, mais encore efficaces, et que, pour ce qui le concerne, l'homme du monde non seulement a à être éclairé, mais encore à être touché. Mais il ne faudrait pas croire que la vérité des choses humaines ne relève que de l'art d'agréer ; car, en ce qu'elle a de plus essentiel, elle relève de l'art de convaincre, mais d'un art de convaincre qui combine dans un ordre plus complet l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Il y a en effet, selon Pascal, deux principales puissances par lesquelles on adhère à des opinions : l'entendement et la volonté. L'homme ne devrait, semble-t-il, consentir qu'à ce que l'entendement lui démontre, mais le plus souvent, dans ce qui l'intéresse, l'homme se laisse conduire par la volonté, c'est-à-dire par l'agrément : il ne croit que ce qu'il aime et ce qui lui plaît. Cette distinction de Pascal paraît d'abord rappeler la distinction également établie par Descartes entre l'entendement et la volonté, et l'attribution que Descartes a faite à la volonté de la faculté de juger : cependant la distinction n'a chez Pascal ni même sens ni même portée que chez Descartes. Chez Descartes elle sépare les données du jugement que l'entendement fournit de l'acte de juger qui appartient à la volonté : elle n'analyse pas des façons différentes de motiver

les jugements ou de consentir. De plus, tandis que par l'entendement ou l'esprit Pascal entend surtout la puissance de démontrer, il entend par la volonté non pas seulement le pouvoir d'affirmer ou d'agir délibérément, mais encore celui d'affirmer et d'agir autrement que par la raison raisonnante : d'où le rapprochement constant, qui va jusqu'à l'identité, entre la volonté et le sentiment, la volonté et le cœur. Toujours est-il que, comme dit Pascal dans les *Pensées*, « la volonté est un des principaux organes de la créance. » (Section II, 99).

Mais si la volonté, étant gâtée et corrompue, peut pervertir la connaissance, si en tout cas, capricieuse et téméraire, elle va à ce qui lui plaît plutôt qu'à ce qui est vrai, il faut reconnaître qu'il y a comme un fondement certain et légitime de ce rapport de la croyance à la volonté. En effet, tandis que l'entendement a pour principes des vérités naturelles et universellement admises, la volonté a pour premier moteur le désir d'être heureux présent en tout homme. Que l'on tire des principes de l'esprit des conséquences nécessaires, ou que l'on fasse apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement : il y a alors dans les deux cas démonstration certaine ; et la certitude sera aussi grande qu'il est possible quand elle établira que de telles affirmations ont ensemble une union étroite avec les principes acceptés et avec les objets de notre satisfaction.

Pascal a donc admis qu'il était possible de démontrer des vérités se rapportant à notre désir d'être heureux, et nous verrons tout à l'heure quel caractère doit présenter ce genre de démonstration ; mais il n'a cessé de reconnaître que la volonté peut rester partagée entre ce qu'on lui démontre vrai et les voluptés auxquelles elle tend : ainsi se justifie cet art d'agréer qui s'adjoint à l'art de convaincre et qui peut réussir là où celui-ci est exposé à rester prati-əɯənbnt impuissant : « Quoi que ce soit qu'on veuille

persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués, ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison. » (T. IX, p. 275). Pascal se défend de donner les règles de l'art d'agréer, et il s'en déclare incapable. Il a mieux fait : il l'a pratiqué.

Cet art d'agréer peut préparer l'âme à recevoir la démonstration, la tourner vers le vrai par des motifs en rapport avec les attraits qu'elle subit ou les intérêts qui la sollicitent. Quant à la démonstration qui doit nous convaincre de ce qu'est la vérité qui nous concerne, elle ne peut comme toute démonstration que manifester des liaisons nécessaires entre ce qui est déjà admis comme certain et ce qu'il faut démontrer : mais, tandis que dans la géométrie cette liaison consiste dans une sorte de déduction unilinéaire qui fait sortir les vérités les unes des autres, ici cette liaison a plutôt pour caractère de rattacher à un centre commun de convergence des éléments de la vérité, d'abord respectivement indépendants. « Le cœur a son ordre ; l'esprit a le sien, qui est par principes et démonstrations ; le cœur en a un autre... Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin. » Ainsi le sens de l'ensemble, l'unité de coup d'œil qui embrasse sans les confondre des principes nombreux et divers, la pensée que la vérité sur l'homme doit être appropriée à l'homme, tous ces éléments de l'esprit de finesse, — mais dûment définis et élevés au-dessus des usages arbitraires, — servent, en imitant à certains égards, mais en dépassant à d'autres les démonstrations géométriques, à composer l'idée d'un système de preuves,

capable de justifier les plus hautes vérités, et par-dessus tout la vérité de la Religion Chrétienne.

Cette apologie de la Religion, on sait que Pascal ne put que la préparer et l'ébaucher, que nous n'en avons que des morceaux plus ou moins achevés, — des morceaux qui souvent même ne sont que des notes préparatoires, — et ainsi que, au lieu de l'ouvrage, nous avons des *Pensées*. La restitution détaillée de ce qu'eût été l'ouvrage est une entreprise souvent tentée, vaine en somme, puisqu'il n'est pas sûr que Pascal ait conçu autre chose qu'un plan très général et qu'il y fût, même au cours de l'exécution, resté fidèle. En retour il est possible et légitime de suivre avec le dessein de Pascal le genre de méthode qu'il emploie, les expériences qu'il invoque, les idées maîtresses auxquelles il se rapporte.

Il faut d'abord prendre garde aux caractères que doit avoir dans les intentions de Pascal cette Apologie. « Il voulait, nous dit Filleau de la Chaise (*Discours sur les Pensées*, Éd. Brunschvicg, t. I, p. CCII), rappeler les hommes à leur cœur et leur faire commencer par se bien connaître eux-mêmes. » En s'appuyant tout d'abord sur la connaissance de la nature humaine, il rompait avec la tradition la plus constante de l'Apologétique, plus portée communément à présenter sous la forme d'un ordre déductif abstrait les motifs de crédibilité. Ce n'est pas en imposant presque d'emblée Dieu à l'homme, c'est en faisant réclamer Dieu par l'homme même, par l'homme devenu conscient de sa condition, que l'on peut tracer la voie vers la Religion. — La démonstration qui constituera l'Apologie, avec la complexité de ses démarches, aura donc pour point de départ la considération de l'homme : mais elle devra avoir en plus ce caractère d'agir sur la volonté en même temps que sur l'esprit ; elle devra être une conversion en même temps qu'une démonstration.

De fait, pour être accessible aux preuves de la Religion, encore faut-il que les incrédules ne restent pas

dans l'indifférence. Pascal s'applique à montrer l'absurdité de cette indifférence, étant donnée l'importance de l'objet en question, étant donné même le sentiment que les incrédules doivent avoir de leur intérêt (1). « Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante ; c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle ; j'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre : il ne faut pour cela que voir ce que voient les personnes les moins éclairées. » (Section III, 194, p. 104.) Que les incrédules accusent l'insuffisance de leurs lumières : il n'y a point de honte à cela ! Mais qu'ils ne se complaisent point dans leur état comme s'il était définitif. Car ils ne pourraient donner de leur incrédulité que des raisons faibles et basses, très éloignées de ce bon air qu'ils cherchent. « Qu'ils soient au moins honnêtes gens s'ils ne peuvent être chrétiens, et qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur, parce qu'ils ne le connaissent pas. » (Section III, 194, p. 112.)

L'incrédule qui se pique d'honnêteté ne peut donc rester dans l'indifférence ; s'il est joueur, par surcroît,

(1) « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qu'il en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet. » (Section III, 194, p. 103.) Il y a là une raison de curiosité, auprès de laquelle ne sont rien les raisons de la curiosité scientifique. « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » (Section III, 218.)

qu'il avoue qu'il y a là un jeu où il est engagé et qu'il observe les règles du jeu. Encore une fois, il ne peut se dispenser de parier : car s'il ne parie pas explicitement, il parie implicitement par le fait de vivre comme si Dieu n'existait pas et comme si l'âme n'était pas immortelle. Qu'il parie donc puisqu'il est « embarqué » et qu'il parie selon les principes du calcul des chances. Dans tout pari deux grandeurs sont à considérer, les chances du gain et les enjeux. C'est le produit de ces deux grandeurs l'une par l'autre qui définit l'avantage ou l'espérance mathématique du joueur. Ici les enjeux sont d'un côté la béatitude, c'est-à-dire un bien infini, de l'autre les biens de ce monde qui, si grands qu'on les imagine, ne peuvent être représentés que par une quantité finie. Même si l'on suppose que les chances que Dieu existe soient très petites, comme elles ne sont pas nulles, les chances pour la vérité de l'affirmation contraire ne peuvent être qu'en nombre fini ; la décision est par là tout indiquée : « Partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. » (Section III, 233, p. 150.) L'incrédule bon joueur doit donc parier que Dieu est. Argument qui pour Pascal est certainement un argument *ad hominem*, l'argument approprié à l'état d'âme de celui qu'il s'agit de tirer de son indifférence, et qui, laissant de côté la question de vérité, prend pour exemple le cas où l'on escompte les événements sans pouvoir déterminer à fond la nécessité qui les fera se produire ou non. Mais l'incrédule proteste que cette contrainte du calcul n'est pas une conviction ; qu'il ne peut se décider à croire, même si sa raison l'y porte ; mais alors qu'au lieu de chercher à augmenter les preuves, il travaille à dominer en lui les passions. « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant

tout leur bien ; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal que vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc... Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. » (*Ibid.*, p. 153.) Mais en s'abêtissant, puisque Pascal a dit le mot, l'homme qui aspire à croire réalise par des procédés contraires à la raison ce qui en somme est démarche raisonnable : si Pascal a vu profondément la part de l'automatisme dans une croyance qui doit pénétrer tout l'homme, et l'utilité même de l'automatisme pour incliner l'âme vers Dieu, il n'a point songé à édifier sur cette seule base matérielle tout le système de la religion chrétienne, pas plus qu'il n'avait songé à l'appuyer sur la seule considération de l'intérêt ; car il dira : « C'est être superstitieux, de mettre son espérance dans les formalités. » (Section IV, 249.) Au surplus l'homme qui a pris le parti de pratiquer a pris du même coup le parti de dominer ses passions ; et ainsi de plus en plus il devient fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère. Et en même temps il éprouve de mieux en mieux que son gain est certain et que ce qu'il a sacrifié pour un bien infini n'est rien. (Section III, 233.) C'est entre l'infini et rien qu'il a donc eu, dans le fond, à opter.

Ainsi s'éveille l'intérêt pour la Religion et le désir qu'elle soit vraie. Mais l'est-elle, et comment prouver qu'elle l'est ?

Le fondement de la preuve doit être la considération de la nature humaine. Car la Religion, si elle est vraie, est faite pour l'homme, et elle doit par conséquent se rapporter à la nature humaine beaucoup plus qu'à la nature universelle. Comment donc apparaît la nature humaine quand on l'observe impartialement et complètement ? Elle apparaît mobile, changeante, mais telle surtout parce qu'elle est pleine de contra-

dictions. Placé entre deux infinis, l'infini de grandeur et l'infini de petitesse, on dirait que l'homme participe tour à tour des deux, sans être capable d'unir harmonieusement en lui les parts respectives qu'il a aux deux. L'homme croit naturellement et prétend se reposer dans l'objet de sa croyance; mais il ne cesse d'être le jouet des puissances trompeuses; ce sont les passions qui faussent toutes ses impressions et qui troublent jusqu'à son regard; c'est l'intérêt, qui lui est un merveilleux instrument pour se crever les yeux agréablement; c'est l'imagination qui dénature tout, qui grandit les petites choses, qui rabaisse les grandes, qui fait et défait à son gré la beauté, la justice, l'autorité : « maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours. » (Section II, 82, p. 1.) Même quand l'intelligence ne se laisse pas abuser par l'imagination, par l'intérêt ou par la passion, elle ne tient pas la vérité pour cela : car la vérité qui touche de toute part à l'infini dépasse ses capacités finies; elle suppose que toutes les choses sont causées et causantes, s'enchaînent par des liens qui unissent les plus éloignées, et comment l'esprit échappe-t-il à cette difficulté de ne pouvoir connaître les parties sans le tout et le tout sans les parties? L'esprit ne peut donc jamais embrasser les choses de leur origine à leur terme : il aperçoit seulement quelque apparence de leur milieu. Et pourtant, tandis que « par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par ma pensée je le comprends ». (Section VI, 348.) « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui : l'univers n'en sait rien. » (Section VI, 347.)

D'un autre côté, l'homme veut le bonheur. Mais les

inclinations par lesquelles il le poursuit sont également contradictoires, et comme les choses ont des qualités contraires, rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. De là vient qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose ; que l'on n'est jamais satisfait de l'objet que l'on possède, et que l'on met sa joie dans l'objet que l'on désire, sauf à recommencer à être déçu quand on le possède, et à recommencer ensuite à désirer. On s'aime extrêmement soi-même et l'on ne peut se supporter soi-même ; pour n'être pas seul avec soi, il n'est pas de distraction frivole que l'on n'invente. Et c'est bien là qu'éclate particulièrement la contradiction de notre nature, dans ce que Pascal a si parfaitement analysé sous le nom de divertissement. Nous sentons d'instinct et à bon droit que le bonheur est dans le repos ; mais nous tendons au repos par l'agitation, nous nous figurons toujours que la satisfaction espérée d'un objet terminera notre mouvement, mais c'est un autre mouvement qu'elle fait naître, et ainsi toujours. Ce qui ne devait être qu'un moyen en vue d'une fin devient ainsi la fin principale : nous aimons mieux le jeu que le gain ; nous aimons mieux la chasse que la prise ; nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses. (Section II, nos 135, 139-143.) « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. » (Section, II, 171.) L'homme n'est-il donc pas heureux, quand il est repris par le divertissement ? Non : car le divertissement lui vient du dehors et dépend de mille accidents (Section II, 170), à l'opposé de la vraie béatitude qui suppose une calme possession intérieure.

Les mêmes contradictions vont de la nature de l'homme à ses œuvres et à ses institutions. Nous pensons que la justice doit régner dans les États, et nous affirmons qu'il y a des lois naturelles qui doivent servir de modèles aux lois civiles. (Section VI, 375 et 309.)

Mais la justice qui a été établie en fait est diverse comme les États, et interdit dans l'un ce qu'elle accepte dans l'autre. « On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Notre justice reçoit sa consécration de principes qui n'ont rien de sacré : le temps qui s'écoule fait oublier les usurpations qui sont à l'origine de la propriété comme du pouvoir; l'imagination enveloppe de mystère et de majesté les démarches et les sentences des magistrats; enfin la loi ne nous paraît juste que parce qu'elle est reçue pour telle; une coutume reçue : tel est le fondement mystique de son autorité. Disons alors que la loi est juste parce qu'elle est la loi, ce que nous comprendrons mieux en songeant aux rapports de la justice et de la force. La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc unir la justice et la force; faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste. Faire que ce qui est juste soit fort : c'est l'exigence légitime : pourquoi n'y avoir pas conformé les choses? C'est que la justice prise en elle-même est sujette à dispute et n'impose pas à tous son évidence : tandis que la force est reconnaissable et arrête les conflits. Et ainsi en paraissant fortifier la justice on a justifié la force afin que par elle régnât la paix. (Section V, 293-300; 312.) La force qui assure la paix, qui empêche les discordes et les révoltes est vénérée par le peuple comme si elle était la justice même, et en cela le peuple voit mieux que ces demi-savants qui prétendent que les lois ne nous obligent pas parce qu'elles ne sont pas la justice absolue; mais la vérité est que notre propre idée de la justice, impuis-

sante à se réaliser telle quelle, a dû céder son rôle à ce qui est d'une essence contraire à la sienne. (Section V, 326-327.)

Sous tous ses aspects, en ses tendances comme en ses œuvres, l'homme est plein de contrariétés : et ces contrariétés se ramènent à celle de la grandeur et de la bassesse. Il y a en l'homme une capacité naturelle de bien, de vérité, de bonheur ; mais cette capacité est comme vide et se laisse remplir par des objets qui y répugnent. Et si opposées que soient entre elles cette grandeur et cette bassesse, au point qu'elles ont pu porter à croire que nous avions deux âmes, elles sont pourtant liées entre elles, en ce qu'elles se mesurent l'une par l'autre. L'homme ne se sentirait pas misérable, s'il ne se savait pas né pour des fins plus hautes que celles qu'il remplit : « Il connaît qu'il est misérable ; il est donc misérable, puisqu'il l'est ; mais il est bien grand puisqu'il le connaît. » Dès lors ne peut être vraie pour l'explication et la direction de l'homme qu'une doctrine des deux contraires et de leur rapport : toute doctrine qui unifie notre nature, qui la simplifie en un seul sens, ou qui encore, reconnaissant en elle des éléments disparates, les laisse uniquement en présence et comme juxtaposés n'est pas une doctrine de vérité et de vie.

Par là apparaît l'insuffisance des doctrines proprement philosophiques. Dans son entretien avec M. de Sacy qui esquisse déjà en quelque manière l'Apologie, Pascal ramène à deux les doctrines qui méritent considération : ou la doctrine selon laquelle il y a un Dieu, en qui est le souverain bien, ou la doctrine qui déclare Dieu incertain et le souverain bien avec lui : la première est celle d'Épictète ; la seconde celle de Montaigne. Épictète a bien connu les devoirs de l'homme, quand il lui a demandé de regarder Dieu comme son principal objet et de se soumettre sans murmurer à la Providence divine ; mais, en lui attribuant la puissance de régler par lui seul ses idées et d'acquérir par là toutes

les vertus, il a énoncé des principes « d'une superbe diabolique ». Montaigne, recherchant ce que peut la raison sans la lumière de la foi, la condamne à une incertitude telle qu'elle ne doit même pas dire : *Je ne sais*, mais simplement : *Que sais-je*, qu'elle doit s'avouer incapable de fonder aucune philosophie et même aucune science ; mais, en nous faisant voir « la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes », il a paru délier l'homme de toute obligation de résister à ses penchants naturels et de s'élever plus haut qu'eux. L'un donc a connu la grandeur de l'homme, mais ignoré son impuissance ; l'autre a connu la faiblesse de l'homme, mais ignoré le sentiment qu'il a de son devoir. En les alliant on formerait, semble-t-il, une doctrine parfaite : mais cette alliance pure et simple ne les accorderait pas : par leurs oppositions ils renverseraient la vérité aussi bien que la fausseté l'un de l'autre. C'est qu'il a manqué à l'un et à l'autre de concevoir que l'état de l'homme d'à présent diffère de l'état de l'homme au moment de la création, de considérer les effets de la chute et la nécessité de la réparation. « Ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile. C'est elle qui accorde les contrariétés par un art tout divin, et, unissant tout ce qui est vrai et chassant tout ce qu'il y a de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet, car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents : tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la Grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable

de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu. »

La grandeur et la bassesse de l'homme se manifestent de même isolément et en opposition dans les doctrines philosophiques concernant la certitude. Dogmatistes et pyrrhoniens ne cessent de se combattre depuis que le monde dure, et les uns et les autres ont leur fort. Il a souvent semblé que Pascal se mettait plus volontiers du côté des Pyrrhoniens, et de fait il a souvent reproduit avec complaisance les réflexions de Montaigne qu'il estime incomparable pour convaincre la raison de son peu de lumière et de ses égarements. Et l'on a soutenu que c'était sur les ruines de la raison qu'il voulait élever la foi, que son scepticisme était l'ingrédient de son fidéisme. Thèse très étroite et très inexacte. Assurément Pascal a dit : « Le Pyrrhonisme est le vrai. » (Section VII, 432) ; mais là où il l'a dit, il a observé qu'avant Jésus-Christ les hommes ignorant leur nature ne pouvaient pas savoir ce qui en fait la force à côté de ce qui en fait la faiblesse. Et Pascal n'a pas dit que le Pyrrhonisme fût tout le vrai. N'oublions pas en outre que tout ce qu'il objecte à la raison vise la raison conçue comme faculté de raisonnement, et que ce qu'il lui dénie avant tout c'est de pouvoir justifier les principes dont elle part, de pouvoir constituer par elle seule un ordre complet de vérités, et un ordre de vérités qui atteigne la réalité. La raison ne trouve pas en elle des principes qui la rapportent à des objets réels : « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point ; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre que la faiblesse

de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances comme ils le prétendent... » (Section IV, 282.) « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître ; car, en désobéissant à l'un, on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot. » (Section VI, 345.) « Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » (*Ibid.*, 395.) La nature soutient la raison impuissante. En effet, l'idée de *la vérité*, que la raison renferme et nous impose, ne suffisant pas pour nous faire acquérir *des vérités*, la raison se développe à partir de données qui lui sont extérieures, sentiment et faits. Ainsi le rôle du sentiment prend une nouvelle extension : le sentiment, qui offrait déjà des principes à l'esprit, est aussi ce qui en nous saisit le plus souvent et le plus complètement la vérité qui nous intéresse : « Dieu sensible au cœur. »

Les lumières des hommes doivent leur servir à connaître que ce n'est point en eux qu'ils trouvent la vérité et le bien, et que seule peut-être est vraie la doctrine qui rend raison des étonnantes contrariétés qui sont en nous (Section VI, 433). Or c'est le propre de la Religion Chrétienne d'enseigner qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption de la nature qui les en rend indignes, et de révéler le mystère du Rédempteur qui, unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine. La Religion Chrétienne a donc en elle cette première et importante marque de vérité qu'elle comprend tout l'homme et qu'elle est faite pour tout l'homme.

Et sa vérité se démontre autrement que n'essaye de se démontrer par la raison des philosophes l'existence de Dieu. Quand les philosophes disent à des incrédules qu'ils n'ont qu'à observer la merveille des desseins de la nature pour y voir Dieu à découvert,

qui pensent-ils convaincre avec des arguments aussi faibles? Quand ils emploient des preuves plus métaphysiques, comme celles qui rattachent les vérités géométriques à une première vérité en qui elles subsistent, en quoi peuvent-ils toucher les hommes et les faire avancer pour leur salut? Ils n'arrivent ainsi d'ailleurs qu'au « déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme ». (Section VIII, 556.) Ils prétendent connaître Dieu sans Jésus-Christ, alors que nous ne le connaissons véritablement et en rapport avec nous que par Jésus-Christ (Section VII, 543-549). « Le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même. » (Section VIII, 556, p. 5).

Mais prouver le Dieu des Chrétiens, n'est-ce pas aller dans le sens de la Religion naturelle? Nullement. Car, tandis que les preuves philosophiques ne voient dans l'homme et dans le monde que ce qui représente à quelque degré la perfection de Dieu, c'est pour expliquer un incompréhensible mélange de grandeur et de bassesse que la Religion Chrétienne se propose : et de là vient que la vérité qui lui est propre est une vérité tour à tour claire et obscure. (Section VIII.) « Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de lumière que

nous en avons, dans l'indifférence que nous avons de la connaître ». (VIII, 565.) Le Dieu véritable est le Dieu caché, *Deus absconditus* (*Ibid.*, 585); ou, pour mieux dire, il est caché en partie, et découvert en partie, parce qu'il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître Dieu. (*Ibid.*, 586.) « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. » (*Ibid.*, 581.)

Mais ce n'est pas seulement pour cela que les preuves de Pascal se distinguent des preuves philosophiques. Si elles se bornaient à montrer que la Religion chrétienne s'ajuste à notre nature, elles établiraient uniquement que la vérité en est possible. La vérité en est-elle réelle? Question qui ne peut se décider que par le fait. Or le fait, c'est que les mystères essentiels de la Religion, incompréhensibles en eux-mêmes, et que Jésus-Christ qui en est le sujet ont été annoncés par des prophéties et confirmés par des miracles. Les autres religions n'ont pas de témoins, et leurs livres n'ont aucune autorité parce qu'ils n'ont pas fait la vie spirituelle d'un peuple. Or c'est ce qu'a fait la Bible : la Bible annonce une loi tout à fait rigoureuse qui oblige le peuple juif à mille observations pénibles et particulières, et cette loi se conserve, quoique le peuple qu'elle gouverne la supporte avec impatience : et le témoignage que donne ce peuple à son livre est d'autant plus éclatant que ce livre le condamne. — En outre ce livre annonce par prophétie ce qui s'accomplira par la nouvelle alliance; et les Deux Testaments se justifient par le fait que le second montre l'avènement de ce que prédit le premier. Mais il est vrai qu'il faut savoir interpréter les prophéties de l'Ancien Testament : elles ont un sens littéral et un sens spirituel; le premier n'est faux que s'il est pris absolument : il est alors un voile qui obscurcit et aveugle; c'est celui auquel se sont arrêtés les rabbins;

le second est vrai tel quel et pleinement. L'Ancien Testament n'est que figuratif, et, quand la loi promet à ceux qui lui obéiront les biens de ce monde, elle n'est que figurative ; elle figure la valeur supérieure de la charité. Mais la charité, elle, n'est pas un précepte figuratif. Et Jésus-Christ est venu ôter les figures pour mettre la vérité. (Section X.) Ici encore l'interprétation de l'Écriture est ambiguë par l'obscurité qu'elle mêle à la clarté ; pour le Juif charnel, tout doit être pris à la lettre ; mais, pour le Chrétien, la lettre n'est que l'expression figurée de la vérité selon l'Esprit-Saint.

Cette preuve par les prophéties, en liant le fait et l'interprétation du fait par l'esprit, est un pendant de la preuve par les miracles. Ici en effet se rencontre également une ambiguïté qui est éclaircie d'une manière analogue. Il y a de faux miracles dont les vrais miracles ne se distinguent pas matériellement. Mais « les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles ».

Ainsi les preuves de la Religion chrétienne s'appuient sur une certitude rationnelle, qui n'a rien de métaphysique, et sur une certitude historique que complète l'interprétation spirituelle des faits. A ce genre de preuves qui embrasse des éléments disparates correspond l'idée qu'il faut se faire de la croyance qui y correspond. Il y a trois moyens de croire, la raison, la coutume, l'inspiration (245). La preuve qui s'adresse à la raison ne peut être qu'un instrument au service de la foi ; mais la foi est différente de la preuve. La coutume nous porte plus profondément à croire que la raison : car nous sommes automates autant qu'esprits, et la coutume incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense : il faut que l'extérieur se joigne à l'intérieur pour obtenir la grâce de Dieu : attendre le secours uniquement de cet extérieur est être superstitieux ; vouloir s'en dispenser, c'est être superbe. (Section IV, 249-252.) Mais c'est

l'inspiration, c'est la grâce, don de Dieu, qui fait la foi : et toute l'œuvre des hommes, y compris l'apologie, ne peut servir qu'à en faire admettre la nécessité et à y disposer l'âme : Dieu seul peut le reste, c'est-à-dire tout. Toute cette philosophie de la nature et de la destinée humaine se résume dans une vue d'ensemble que Pascal présente ainsi : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits : car il connaît tout cela, et soi, et les corps, rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. » (Section XII, 793.)

La philosophie de Pascal libère la Science et la Religion de la Métaphysique. Elle n'exclut pas la raison de la recherche de la vérité ; mais elle repousse l'idée que la raison apporte par elle-même une vérité réelle dont elle n'aurait qu'à développer le contenu. Contre cette raison qui veut s'élever à l'absolu, elle fait valoir la réalité du fait, le caractère immédiat et indémontrable des principes, les oppositions qui s'appuient sur des termes également réels, la discontinuité des ordres différents de la réalité. — Mais il serait erroné de croire que Pascal se rejette pour cela dans l'arbitraire des vues : la pensée chez lui reste présente à tout ce qu'il affirme par delà la raison, et même à un certain point de vue contre la raison. Et de là vient que son œuvre est si riche de directions philosophiques : là où chez lui le rationalisme cesse, intervient le seul réalisme méthodique de l'expérience, — de l'expérience physique, de l'expérience psychologique et morale, — de l'expérience conçue par lui comme la puissance de découvrir les raisons du fait ainsi que les sources surnaturelles de la vie spirituelle.

CHAPITRE IV

MALEBRANCHE

I

LA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE ET LA DOCTRINE DES IDÉES

Malgré les oppositions qu'elle avait d'abord rencontrées, la philosophie cartésienne ne tarda pas au dix-septième siècle à conquérir un empire étendu sur les esprits : et il arriva alors que, constituée comme une philosophie qui mettait à part les vérités de la foi, elle contracta cependant dans bien des intelligences une alliance plus ou moins intime avec les vérités de la foi. Bossuet, tout en restant fidèle sur bien des points à la tradition scolastique, montre, au moins pendant quelque temps, un certain attachement au cartésianisme, et, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, il prend à son compte certaines idées cartésiennes : il se défie surtout des paradoxes du cartésianisme et des interprétations que certains cartésiens donnaient des dogmes chrétiens. Arnauld, qui devait si vivement combattre Malebranche, encourut de Jurieu le reproche d'être plus attaché au cartésianisme qu'à la foi : du cartésianisme il défendait surtout le spiritualisme, le dualisme, mais non ce qui allait dans le sens de l'idéalisme ou d'un rationalisme défini : il tendait à ramener les idées claires aux idées

de bon sens, — précurseur en cela des Écossais. — Fénelon défend l'alliance de la religion et de la métaphysique, — de la métaphysique cartésienne ; — après avoir combattu Malebranche sous l'inspiration de Bossuet, il semble garder quelque chose du ton et de l'allure de Malebranche quand, dans la seconde partie de son *Traité de l'existence de Dieu*, il développe éloquemment ses conceptions sur l'Infini et sur l'Être éminemment tout être.

Mais le philosophe qui introduit dans son adoption du cartésianisme toute une philosophie originale, et qui l'exprime par surcroît dans la langue la plus souple et la plus noble, la plus ordonnée et la plus vive, abondante en expressions relevées et magnifiques, c'est Malebranche.

Quoi qu'il doive à Descartes, Malebranche ne philosophe pas de même façon que Descartes, ni avec les mêmes préoccupations, ni pour le même objet. Descartes est avant tout en quête de la méthode qui permet de découvrir, par progrès réguliers et quasi illimités, la vérité dans les sciences et des raisons qui garantissent la certitude complète des connaissances acquises par cette voie : toute sa métaphysique, avec les affirmations qu'elle contient, — affirmation de notre être comme être pensant, — affirmation de Dieu comme Être infini qui crée par sa liberté non seulement les êtres, mais les vérités, et qui assure absolument par sa véracité tout ce que nous jugeons vrai en vertu d'idées claires et distinctes, — affirmation de l'existence des choses corporelles et de la différence radicale du corps et de l'esprit, — toute sa métaphysique tend principalement à justifier sa conception de la science universelle et en particulier de sa physique géométrique ; certes Descartes met à un haut prix la culture de la raison pour elle-même, mais il la lie très intimement à la satisfaction d'ordonner le savoir et de conquérir par le savoir le pouvoir de dominer la nature et d'améliorer l'existence terrestre

de l'homme. De là vient que sa philosophie, si elle comprend des thèses qui intéressent la Religion, ne se développe aucunement sous l'empire de motifs religieux : elle accepte les vérités de la foi, mais pour les mettre à part ; elle se défie de la théologie et même elle la combat, tout autant que celle-ci paraît couvrir de son autorité des propositions de physique. Si elle estime raisonnable de se soumettre à la révélation, elle rattache la révélation à la puissance plutôt qu'à la *raison* divine : les *raisons* de croire peuvent venir de la lumière naturelle, mais l'objet de la foi reste obscur, et l'action de la grâce garde le caractère d'une motion sans être une illumination intérieure. Et la foi par conséquent n'est ni une connaissance, ni une aspiration à la connaissance.

Malebranche, lui, combat moins l'union de la philosophie avec la théologie que de la théologie avec le péripatétisme. Ou, pour mieux dire, en tant qu'elle expose les dogmes et les mystères de la foi, la théologie se défend par la tradition. Il est curieux de constater que là-dessus Malebranche s'exprime en des termes qui rappellent presque littéralement ceux dont s'est servi Pascal dans la *Préface du Traité* du *Vide*. « Les choses de la foi, déclare Malebranche, ne s'apprennent que par la tradition, et la raison ne peut pas les découvrir... En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre ; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut, au contraire, que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque, dans le temps où

nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme l'on a déjà dit, et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées et en trouver encore plusieurs autres. » (*Recherche de la Vérité*, liv. II, partie II, chap. v.) Demander de l'évidence dans les choses de la foi par une vaine agitation d'esprit ; croire sans évidence dans les questions naturelles par une déférence indiscrète et par une basse soumission d'esprit : deux excès également blâmables aux yeux de Malebranche. (*Recherche de la Vérité*, liv. IV, chap. III.) Cependant cette distinction que Malebranche établit entre la souveraineté de la pensée claire en matière de philosophie et de science, et le respect de l'autorité en matière de théologie et de religion, — distinction qui semble le tenir très près de Descartes, et distinction qu'il admettra toujours en quelque mesure, — se subordonne de plus en plus à l'affirmation d'une union intime entre la religion et la philosophie.

De cette union on peut dire dans le sens le plus fort qu'elle est fondée en raison. Car c'est la même raison, le même Verbe de Dieu qui enseigne d'une part les hommes au dedans par l'évidence purement intelligible de ses lumières et qui d'autre part les enseigne au dehors d'une manière sensible, par l'autorité de la révélation et de l'Église universelle. Les hommes ont avec la raison une union naturelle et essentielle : mais, cette union ayant été affaiblie et obscurcie par le premier péché de façon à rendre prépondérante leur union avec le corps, la raison s'est incarnée et elle s'est proportionnée à la faiblesse humaine ; c'est par les sens qu'elle est venue parler aux esprits, c'est sur les sens qu'elle a agi pour disposer les volontés, afin de rétablir les véritables et intimes rapports des hommes avec la sagesse éternelle. On conçoit donc que tout en restant distinctes la philosophie et la

religion se rapprochent puisqu'elles ont un même principe, la raison. Quand Malebranche envisage cette unité de principe, il use parfois de formules singulièrement hardies : « l'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence. » (*Traité de Morale*, Ire partie, chap. II, 11.) Il faut d'ailleurs bien se rendre compte de la signification exacte de ces formules. La Raison qui éclaire l'homme n'appartient pas à l'homme : elle est la vertu ou la sagesse de Dieu même. Ce n'est donc pas en tant que nôtre, puisqu'elle n'est point nôtre, que la Raison peut remplacer la foi. C'est parce qu'elle est la vérité intérieure et purement spirituelle qu'elle doit en Dieu et par Dieu s'approprier éminemment, avec ses propres effets, ceux de la vérité incarnée : et ce n'est point d'ailleurs dans la vie présente, c'est uniquement dans la vie glorieuse que cesse le rôle spécial de la foi. Il résulte de là chez Malebranche une conception assez compliquée des rapports de la raison philosophique et de la Religion. D'un côté, il ne manque pas de dire que l'on ne doit jamais renoncer à la foi sous prétexte de mieux suivre la raison, et que l'on doit tendre à Dieu, non pas tant par nos forces naturelles qui depuis le péché sont languissantes, que par le secours de la foi, qu'il vaut mieux se résigner à certaines ignorances pendant notre courte vie que de s'exposer aux ténèbres pour toute l'éternité. (*Recherche de la Vérité, sub fine.*) (1). Pourtant il demande avec une énergie remarquable que l'on use de la raison pour l'intelligence des choses de la foi. On veut parfois bannir la raison de la Religion par peur de troubler celle-ci. Mais « celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maître des esprits ; car enfin nous sommes

(1) « Il n'est pas nécessaire que nous sachions exactement les raisons de notre foi, j'entends les raisons que la métaphysique peut nous fournir. » (*Entretiens sur la Métaphysique*, XIV, 13.)

tous raisonnables et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible. » (*Entretiens sur la Métaphysique*, XIV, 13.) La foi sans aucune lumière, dit-il ailleurs, ne peut rendre solidement vertueux. Mais comment appliquer la raison à la foi? Il y a d'abord des vérités communes à l'une et à l'autre, — et, en de certaines limites, Malebranche paraît reprendre une Doctrine traditionnelle. « La connaissance de la cause universelle ou de l'existence de Dieu est absolument nécessaire, puisque même la certitude de la foi dépend de la connaissance que la raison donne de l'existence d'un Dieu. » (*Recherche de la Vérité*, IV, chap. VI, II.) Mais comment en user avec les dogmes et les mystères, dont on n'a pas, Malebranche le reconnaît, d'idée claire? (*Traité de Morale*, 1re partie, chap. II, XI.) A cela Malebranche répond qu'il faut distinguer entre les dogmes de la foi et les explications ou preuves que l'on en peut donner : les dogmes sont fournis par la tradition de l'Église, et assurément pour Malebranche ils ne sauraient être aperçus par la seule raison : mais alors pour les expliquer que faire? Observons ce que font les physiciens : ils ne raisonnent jamais contre l'expérience; mais ils ne concluent pas non plus par l'expérience contre la raison; ils ne mettent en doute ni la certitude de l'expérience, ni l'évidence de la raison : ils cherchent seulement le moyen d'accorder l'une avec l'autre. « Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. » (*Entretiens sur la Métaphysique*, XIV, IV.) On les explique en les rapportant à des raisons simples et générales : voilà ce que dit explicitement Malebranche. De fait comment Malebranche établira-t-il son explication de la grâce? En montrant qu'à l'ordre de la grâce et à tous les décrets qui le constituent s'applique la doctrine rationnelle des causes occasionnelles. Mais il est un autre rôle

que Malebranche fait jouer aux dogmes, soit pris en eux-mêmes, soit rationnellement interprétés : ils peuvent offrir une réponse, que la raison n'eût pas trouvée par elle seule, à une question posée par la raison : ainsi le dogme de l'Incarnation répond au problème des rapports de Dieu et du monde, de l'infini et du fini. (*Entretiens sur la Métaphysique*, IX, VI, XIV.)

Mais, si incompréhensible que soit en lui-même le dogme, il est une règle que la raison doit suivre, même quand elle s'y applique, c'est la règle de l'évidence et elle doit naturellement la suivre encore avec plus de rigueur quand elle s'applique à ces autres nombreux objets qui n'appartiennent en aucune façon à la foi. Malebranche emprunte à Descartes le principe des idées claires ; mais il en revêt la signification et l'usage d'une forme plus immédiatement religieuse : suivre l'évidence, c'est voir en un sens la vérité comme Dieu la voit. Et la conception de la raison universelle, comme identique à Dieu même, est la conception qui inspire et domine toute sa philosophie.

Le rationalisme de Malebranche ne relève pas seulement de Descartes ; selon son aveu explicite, il relève, en même temps que de Descartes, de saint Augustin. De saint Augustin Malebranche déclare avoir appris que l'âme n'est directement unie qu'à Dieu en qui se trouve la puissance qui nous donne l'être, la lumière qui éclaire notre esprit et la règle immuable qui gouverne notre volonté : il déclare tenir de saint Augustin cette doctrine que les idées, exemplaires ou archétypes des créatures, sont immuables et éternelles, qu'elles sont en Dieu, qu'elles sont l'essence de Dieu même, en tant que l'essence de Dieu est imitable ou participable par des créatures ; sur cette idée de l'exemplarisme divin saint Thomas est pleinement d'accord avec saint Augustin. Au reste, cette doctrine que la Raison est le Verbe de Dieu, la lumière qui éclaire tout homme, elle est aussi bien de saint

Justin et de saint Clément d'Alexandrie que de saint Augustin, et celui-ci avoue l'avoir trouvée dans les livres des Platoniciens ainsi que de Philon le Juif : avant tout, elle est dans l'Évangile de saint Jean (voir *Préface* des *Entretiens sur la Métaphysique*). Mais comment cette métaphysique religieuse qui était comprise dans le platonisme chrétien de saint Augustin est-elle venue s'allier dans l'esprit de Malebranche à la philosophie cartésienne?

Il est remarquable que dans le Cartésianisme Malebranche n'a pas été d'abord frappé par la métaphysique. On sait que c'est la lecture du *Traité de l'Homme* de Descartes qui lui a révélé sa vocation philosophique. Or dans ce *Traité de l'Homme*, qu'avait trouvé Malebranche? Une explication pure et simple du corps humain considéré comme une machine et des fonctions mentales telles que les sens, l'imagination, la mémoire en tant que, quoique irréductibles au corps, elles dépendent de la structure et des modifications du corps mécaniquement expliquées. De ce *Traité* toute métaphysique est absente et toute élévation de l'âme vers les hauteurs spirituelles : c'est la physiologie de Descartes toute mécaniste, avec sa psychophysiologie. Selon un de ses biographes, le P. Lelong, ce que Malebranche remarqua dès l'abord chez Descartes, ce furent « la mécanique et la méthode de raisonner ». (Cité par Ollé-Laprune, I, 56.) Sans doute, en prenant une plus ample connaissance de Descartes, il toucha à la métaphysique cartésienne, ne fût-ce que par les rapports qu'elle avait avec la physique ; mais il faut retenir ce trait, que l'on pourrait être parfois un peu trop porté à effacer : c'est une curiosité de savant qui lui fit accepter et défendre, tout en la corrigeant sur divers points, la physique mécaniste de Descartes, qui le porta à ne jamais négliger les questions naturelles, et qui même fit de lui pour certaines parties de la physique, comme l'optique, un promoteur d'idées originales.

Au reste c'est par les conséquences et les principes philosophiques de la physique cartésienne que Malebranche a été amené à instaurer le platonisme chrétien qui constitue sa Métaphysique. En montrant que la matière se ramène à l'étendue et qu'il n'y a par conséquent d'autres propriétés de la matière que celles qui sont des modifications de l'étendue, Descartes avait conclu que les qualités proprement sensibles sont dans l'âme et non pas dans les choses, que par suite nous ne devons pas juger des choses par les sentiments que nous en avons, mais uniquement par les idées qui nous les représentent selon leur essence intelligible clairement et distinctement. Or cette doctrine à laquelle Malebranche adhère immédiatement et pleinement manque, de son propre aveu, à saint Augustin : saint Augustin a cru, selon le préjugé vulgaire, que l'on voit les objets en eux-mêmes et que par exemple les couleurs qui les rendent visibles sont répandues sur leurs surfaces. Mais quand on a montré que les objets ne sont pas tels que nous les représentent nos sens, qu'ils ne peuvent être que tels que nous les présentent les idées claires et distinctes que nous avons d'eux, il devient d'autant plus indispensable de restaurer en l'adaptant à la physique cartésienne la métaphysique augustinienne des Idées. Si Descartes n'est point allé jusque-là, c'est que « ce grand philosophe n'a point examiné à fond en quoi consiste la nature des idées ». — (*Première Lettre contre la défense de M. Arnauld :* Recueil, t. I, p. 362.)

Comment Malebranche a-t-il été poussé à conduire cet examen à fond? En rappelant la pensée à elle-même et à sa fonction primordiale dans l'œuvre de la connaissance, Descartes s'était du même coup opposé aux maximes traditionnelles plus ou moins explicites selon lesquelles la pure et simple réalité des choses en constitue la première vérité ; la démarche normale de l'intelligence allait pour lui du connaître à l'être, non de l'être au connaître. Il l'avait pratiquée pour son

compte en réservant à la pensée le droit de découvrir en elle, et par abstraction de tout le reste, la vérité initiale et les conditions de toute vérité certaine, en brisant le lien établi par les préjugés sensibles entre les idées des choses corporelles et les choses mêmes, et en rapportant les idées avant tout à la pensée. Mais la question devait se poser de savoir si, ramenées à nous, des idées peuvent représenter autre chose que nous-mêmes, et bien que Descartes, en faisant appel à l'idée de Dieu pour sortir de lui, eût montré l'importance qui revient à la réalité objective des idées, il n'avait pas cependant affranchi les idées de leur relation à notre pensée, ni expressément déclaré qu'elles pussent par leur contenu se distinguer de notre faculté de connaître pour en constituer l'objet. Chez Descartes la forme de la pensée couvre également, pourrait-on dire, les idées qui nous révèlent ce que nous sommes et les idées qui nous révèlent autre chose que nous. Mais de là cependant surgit d'une façon pressante un grave problème. Du moment que la connaissance est pour nous préalable à l'être et que nous ne connaissons immédiatement que nous, comment se fait-il que nous puissions connaître des choses hors de nous? D'où vient que notre connaissance ne nous attache pas invinciblement à nous-mêmes, que nous apercevons des propriétés parfaitement claires et pleinement indépendantes de nos manières d'être? Avant Kant, Malebranche est peut-être, parmi les rationalistes modernes, le philosophe qui s'est le plus rigoureusement demandé à quelle condition notre connaissance des choses peut être « objective », au sens le plus récent de ce dernier terme.

Aussi Malebranche passe-t-il rapidement sur le *Cogito*. Il en use pour assurer par notre pensée notre existence, car le néant n'a point de propriété, et pour établir la distinction de l'âme et du corps. Mais il va rapidement à ce qui est son problème, et il le détermine tout d'abord par la différence profonde qu'il éta-

blit entre les sentiments et les idées : les sentiments sont de simples modifications de notre âme qui nous apprennent, sans clarté d'ailleurs, que notre âme est de telle manière ; tandis que les idées nous présentent des propriétés indépendantes de nous et de nos modifications, et ont par là même une réalité incontestable : la douleur que j'éprouve, la lumière qui me frappe sont des sentiments ; mais un nombre, un cercle ne sont pas des manières d'être à moi : ce sont des idées que j'aperçois et sur lesquelles je raisonne sans qu'elles soient quelque chose de moi et qui me découvrent des vérités exactement définies et immuables : ne dois-je donc pas considérer ces idées comme des réalités alors que tout ce qu'elles me manifestent n'avait pas besoin d'être perçu par moi pour être, et subsiste indépendamment de moi ?

L'analyse de notre perception ordinaire des corps montre l'importance de cette distinction. Quand nous percevons des corps, il y a d'une part pour objet de cette perception une partie déterminée d'étendue, une certaine figure, en repos ou en mouvement, et d'autre part certaines modifications de lumière, de couleur, peut-être aussi de son, de saveur, d'odeur ; mais, tandis que ce que nous déterminons de l'étendue par cette perception est susceptible d'être géométriquement défini et expliqué, les autres modifications, bien qu'elles semblent se rapporter aux objets, ne sont que des manières d'être de notre âme. Dans notre perception ordinaire des corps il y a donc ainsi, quoique radicalement différents, certaines déterminations de l'idée d'étendue et certains sentiments qui sont purement nôtres.

Montrer que les données des sens ne sont que des sentiments et n'enveloppent pas en elles-mêmes la connaissance des objets extérieurs, c'est là la tâche qu'a accomplie Malebranche, surtout dans *La Recherche de la Vérité*, avec une grande variété d'arguments et une extrême finesse d'analyse. En cela

il ne fait d'ailleurs que développer les indications déjà abondantes et précises de Descartes. Descartes avait bien établi qu'il n'y a pas plus de ressemblance entre nos sensations et les objets qu'entre un signe et la chose signifiée ; et, comme il avait soutenu que nous ne percevons pas par nos sens les corps tels qu'ils sont, il avait été conduit à étudier la perception sensible comme une opération essentiellement interprétative et constructive. Malebranche s'engage et va aussi loin que possible dans la même voie, et, pour prouver que ce ne sont pas les sens qui nous font connaître les corps, il énumère les principales erreurs que nous commettons lorsque nous nous fions à leurs renseignements. Nos yeux en particulier ne nous font pas voir l'étendue telle qu'elle est ; ils nous instruisent mal de la véritable grandeur des corps ; ils nous dérobent les figures les plus petites ; ils mesurent mal les figures les plus grandes ; ils nous trompent sur la distance, sur le mouvement... Malebranche, pour faire ressortir ces illusions, appuie ses analyses sur deux sortes d'arguments : ou bien il oppose les sens aux sens, ou bien il oppose les sens à la connaissance vraie. Ce n'est pas que les sens nous trompent, car nous restons libres de ne pas consentir à ce qu'ils nous proposent : c'est notre jugement qui est en faute ; et de plus les sens ont une fonction qui est de nous apprendre, non pas ce que les choses sont en elles-mêmes, mais, comme l'avait déjà dit Descartes, les rapports qu'elles ont avec notre corps et ce qui intéresse sa conservation. Mais pourquoi tendons-nous à objectiver nos sensations? C'est que nous avons conscience de ne pas en être les auteurs et que nous ignorons les mouvements imperceptibles qui s'accomplissent dans les corps : nous remplaçons ces mouvements imperceptibles qui nous échappent par des propriétés semblables aux sensations qui sont en nous.

L'imagination qui prolonge et combine les données des sens ne nous instruit naturellement pas mieux

sur les choses que les sens eux-mêmes : et elle est l'occasion d'un nombre considérable d'erreurs par le fait du caractère irrationnel des liaisons qu'elle établit entre les images. La puissance qu'a l'imagination sous toutes ses formes, l'influence qu'elle exerce à l'encontre de la raison, tout ce qu'elle implante en nous de croyances ou d'habitudes absurdes, Malebranche l'a exposé avec une pénétration tout à fait remarquable ; et ç'a été pour lui l'occasion de développer une psychologie physiologique dans le sens de ce que Descartes avait notamment exposé dans son *Traité des Passions* et dans son *Traité de l'Homme*. Ainsi nous revenons à une doctrine cartésienne : sentir et imaginer n'enveloppent pas des idées claires et ne peuvent fournir sur les choses de connaissances vraies.

Mais nous sommes aussi ramenés à notre problème : comment connaissons-nous les choses et sur quoi repose cette connaissance ? Les doctrines réalistes plus ou moins traditionnelles font dépendre notre connaissance des choses de l'existence des choses mêmes et de l'action exercée par ces choses sur notre faculté de connaître. Mais cette solution, contraire aux conclusions précédentes, est insoutenable et fausse même la position du problème. Car il s'agit de savoir en quoi consiste notre connaissance sans sortir des conditions propres de la connaissance : exigence d'autant plus rigoureuse que nous connaissons parfaitement des choses qui n'existent point. Il n'y a aucune liaison nécessaire entre la connaissance que nous avons des choses et leur existence : les rêves et les hallucinations de la furie ou de la folie témoignent que nous nous représentons des êtres en leur absence. D'autre part, l'âme ne peut apercevoir que des objets qui lui sont immédiatement unis et qui lui sont actuellement présents : or, puisqu'elle peut apercevoir des objets qui n'ont pas d'existence hors d'elle et que des choses existant hors d'elle seraient comme séparées d'elle et

ne pourraient lui être unies, il n'y a que des idées qui peuvent être les objets immédiats de l'âme.

Or, les idées qui nous représentent ou plutôt qui nous présentent les choses matérielles, même si ces choses n'existent pas, sont des déterminations de l'idée d'étendue, idée claire qui est le principe d'une infinité de propriétés parfaitement connaissables en elles-mêmes, et cette idée d'une étendue infinie est une idée nécessaire, immuable, ineffaçable de notre esprit, comme celle de l'Être. L'esprit ne peut s'en séparer, ni la perdre de vue. Et en même temps qu'il connaît clairement ce qu'elle comprend et qu'il la juge ainsi pleinement intelligible, il ne peut la comprendre, en raison de son infinité : elle lui est incompréhensible. Preuve d'ailleurs que cette idée d'étendue est autre chose et infiniment plus qu'une modification de son être, puisqu'elle le passe infiniment. L'étendue intelligible, — intelligible en même temps qu'incompréhensible, — est l'objet immédiat de notre entendement. C'est de cette vaste idée que se forment toutes les figures intelligibles qui sont les divers corps : et ce sont ces figures intelligibles que nous voyons, même quand elles prennent des formes sensibles à nos yeux : car, si elles n'étaient pas les objets réels que nous percevons, nos sensations ne viendraient pas s'étaler, en quelque sorte, sur leur surface. Au fond l'intelligible seul peut être vu ; le sensible ne peut pas l'être : la vision illusoire du sensible n'est possible que par la vision réelle de l'intelligible.

Mais d'où viennent les idées que nous apercevons et avant tout l'idée d'étendue? Il nous faut écarter, par les raisons que nous avons dites, toute explication par l'existence des choses et en particulier l'explication scolastique qui consiste à prétendre que les objets matériels envoient des espèces qui leur ressemblent. Il faut écarter également toute explication qui consiste à soutenir que l'esprit humain peut produire ces idées, ou les apporter avec lui en naissant : car,

par ce qu'elles ont d'infini en tout sens, elles dépassent la capacité qu'a l'esprit d'engendrer, s'il en a une, et même sa capacité d'embrasser. Toutes les autres explications mises de côté, il n'en reste qu'une qui est tout à fait conforme à la raison. Comme il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'Il a créés, comme d'autre part Dieu doit être très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps, nous devons penser que c'est en Dieu que nous voyons les idées des choses et en particulier l'idée d'étendue.

La vision de l'étendue intelligible en Dieu n'est, comme nous le verrons, qu'une part de notre commerce avec la Raison divine. Mais il nous faut insister sur ce qu'elle signifie et dissiper les confusions que Malebranche s'est efforcé de dissiper. D'abord voir l'étendue intelligible, ce n'est pas la sentir : le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui le cause sans doute ; mais il le cause sans l'avoir ; car Dieu ne sent pas ; tandis qu'il a en soi l'idée de l'étendue. — Distinguons aussi entre voir l'essence de Dieu et voir l'essence des choses en Dieu : voir l'essence des choses en Dieu, ce n'est pas voir Dieu absolument, c'est voir sa substance en tant que relative à des créatures possibles ou participable par elles. En un sens on peut dire certes que l'étendue intelligible est Dieu puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu même ; mais elle est Dieu en tant qu'il représente l'essence des choses et non pas Dieu en tant qu'il représente sa propre essence. L'être de Dieu ne comporte pas les imperfections qui reviennent à des êtres créés sur le modèle de l'étendue intelligible. — De plus, si la substance divine est représentative des corps par l'étendue intelligible, cela n'implique point que les corps existent nécessairement. Dieu n'est point nécessairement créateur du monde matériel ; et c'est pourquoi l'existence des corps est impossible

à démontrer en toute rigueur : pour la prouver, Malebranche s'appuiera sur la révélation. Il y a donc une différence radicale entre l'étendue intelligible infinie, et l'étendue matérielle réalisée dans des êtres finis : l'étendue intelligible représente des espaces ; elle n'est pas dans des espaces ; l'étendue intelligible contient les raisons du mouvement ; mais elle n'est pas mobile : elle est intelligiblement immobile. Ces distinctions ont servi à Malebranche pour repousser l'accusation de spinozisme.

Quel rapport a l'étendue intelligible avec la connaissance des êtres particuliers? Malebranche n'a point voulu admettre en Dieu des idées particulières d'êtres particuliers. Le principe d'individuation, tout autant qu'il y a individualité des êtres matériels, n'est pas simple : il paraît comporter un élément intelligible et un élément sensible. L'élément intelligible, ce sont les déterminations particulières en nombre infini dont est susceptible l'étendue tout en restant infinie et universelle ; l'élément sensible, c'est le sentiment qui nous attache à la considération de tel aspect de l'étendue. Il y a une particularisation intelligible de l'étendue à laquelle correspond la particularité de nos sensations.

Telle est la solution que donne Malebranche au problème de la connaissance des corps. Les corps ne peuvent être vus en eux-mêmes ; ils ne peuvent agir sur les esprits, et ils n'ont point d'existence nécessaire. L'étendue intelligible, que nous voyons en Dieu, est donc ce que nous voyons des corps. Dans son *Traité des vraies et des fausses Idées*, dans divers ouvrages de polémique qui l'ont suivi, Arnauld, combattant vivement Malebranche, lui reproche entre autres choses d'avoir imaginé sous le nom d'idées des êtres représentatifs à la fois chimériques et inutiles : inutiles parce que notre connaissance des objets, opération originale de l'esprit faussement assimilée à une vision, n'a pas besoin de ces intermédiaires ; chimériques

ensuite parce que ces êtres représentatifs sont inventés par la même voie que les formes substantielles et les espèces de la scolastique tant décriées par Malebranche : en d'autres termes, notre perception enveloppe la connaissance des choses sans qu'interviennent en dehors d'elle des espèces qui les représentent. — Mais à cela Malebranche répond qu'Arnauld supprime le problème, et Arnauld le supprime en effet : nous ne pouvons pas admettre sans plus la certitude de la perception quand l'expérience nous montre à quelles erreurs l'élément sensible de la perception nous conduit, et nous devons bien nous demander sur quoi de réel notre perception porte : sans quoi le scepticisme serait autorisé à conclure que, même quand nous croyons connaître les corps, nous ne connaissons que nous-mêmes. De plus, Malebranche n'a pas sous le nom d'idées restauré les espèces scolastiques : les espèces des scolastiques présupposent la réalité des choses dont elles sont en quelque façon les images; elles ont entre les choses et l'esprit une nature équivoque. Les idées, telles que Malebranche les admet, loin de représenter en toute rigueur les choses, présentent à l'esprit ce qui fait que les choses sont intelligibles, même si les choses ne sont pas ; elles sont antérieures aux choses comme des modèles qui d'ailleurs ne sont tels que parce qu'ils fournissent une essence et des propriétés clairement et distinctement connaissables. A chaque instant Malebranche rappelle à Arnauld qu'il s'agit de comprendre, non pas comment nous recevons quelque chose des corps, mais comment nous recevons la lumière sur ce que sont les corps. Dieu d'ailleurs ne répand pas la lumière dans les esprits comme une qualité qui les éclaire : mais il leur découvre sa substance comme la vérité ou la réalité intelligible dont ils se nourrissent. Il en résulte que le fondement de la connaissance des choses n'est point le fait qu'elles sont, mais leur intelligibilité essentielle. Et c'est cette intelligibilité essentielle que nous aper-

cevons immédiatement. C'est là à coup sûr un Rationalisme idéaliste, mais c'est l'idéalisme d'une doctrine de la connaissance qui ne s'étend pas à la doctrine de l'être.

Ce qui fait donc que nous sommes capables de connaître les choses hors de nous, c'est que nous sommes unis immédiatement à Dieu comme à la raison qui nous rend raisonnables. Mais cette union immédiate avec Dieu nous découvre plus que les vérités nécessaires : elle nous découvre l'ordre immuable. Entre les idées intelligibles il y a des rapports de grandeur et des rapports de perfection. Les rapports de grandeur sont entre les idées des êtres de même nature, comme entre l'idée d'une toise et l'idée d'un pied, et les idées des nombres mesurent ou expriment exactement ces rapports, s'ils ne sont incommensurables. Les rapports de perfection sont entre les idées des êtres ou des manières d'être de différente nature, comme entre le corps et l'esprit, entre la rondeur et le plaisir. Mais on ne peut mesurer exactement ces rapports. Il suffit de savoir que l'esprit est plus parfait que le corps, sans savoir exactement de combien. Or il y a entre les rapports de grandeur et les rapports de perfection cette différence que les rapports de grandeur sont des vérités toutes pures, abstraites, métaphysiques, et que les rapports de perfection sont des vérités et en même temps des lois qui règlent pratiquement le mouvement des esprits. La connaissance de ces lois, dont dérivent des règles comme celles-ci qu'il faut aimer la justice plus que les richesses, qu'il vaut mieux obéir à Dieu que commander aux hommes, n'est pas différente de la connaissance de cette impression naturelle commune à tous les esprits, quoique les esprits ne s'y conforment pas toujours par leur liberté, et selon laquelle nous tendons au bien général. — Aussi le rationalisme de Malebranche, loin de se laisser absorber par la considération de la connaissance géométrique, est un rationalisme de la raison pra-

tique, des jugements de valeur, autant qu'un rationalisme de la raison théorique, et il comporte déjà une idée précise de la différence de sens et d'application de ces deux sortes de raisons.

Mais il reste que, quand il s'agit de connaissance pure, c'est la connaissance géométrique de la nature matérielle, telle que la fonde la vision en Dieu de l'étendue intelligible, qui est la connaissance vraiment et complètement certaine. Pourquoi? Parce que des propriétés de la matière nous avons des idées claires et distinctes dont les conséquences peuvent se tirer en vertu de rapports également clairs et distincts. C'est là une science, comme nous dirions aujourd'hui, *a priori*. Il n'en est pas ainsi de la connaissance de nous-mêmes. Tandis que Descartes professait que l'esprit est plus aisé à connaître que les corps, tandis que Descartes faisait de l'intuition de conscience quelque chose d'équivalent à la clarté de l'idée, Malebranche se refuse à appeler décidément idées les simples modifications de notre être, et il soutient que la connaissance de nous-mêmes par sentiment ou par conscience, la seule que nous puissions avoir, est une connaissance imparfaite : d'ailleurs ce qu'elle nous fait saisir est vrai; mais elle nous le fait saisir tel qu'il est sans en donner la raison. Quand je considère l'idée d'étendue, je peux soit voir de simple vue, soit découvrir par le raisonnement une infinité de propriétés qui y sont comprises; la science que j'obtiens ainsi porte sur des objets qui peuvent se représenter à autrui aussi bien qu'à moi. Au contraire, je ne connais point l'âme, ni l'âme en général, ni mon âme en particulier par une idée. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps : cela est vrai. Mais je ne sais point ce qu'est ma pensée, mon désir, ma douleur. Si je connaissais l'âme par une idée, je devrais pouvoir déduire de sa nature et savoir par suite en dehors de tout sentiment qu'elle doit éprouver telle douleur ou tel plaisir. Or ce que j'éprouve, je ne

le sais que par sentiment; je ne le sais que parce que c'est en moi que cela se passe; je ne peux l'exprimer directement par des paroles; je le sens, et je ne peux le faire sentir à personne comme je le sens. Notre substance nous est inintelligible à nous-mêmes; nous ne voyons pas notre âme en Dieu; mais, si la connaissance que nous avons de nous-mêmes par sentiment est obscure, elle n'est point fausse; et il est remarquable que Malebranche défende la valeur du témoignage de la conscience pour ce qui nous concerne contre les théories plus simples et plus abstraites qui révoquent ce témoignage et qui résolvent bon gré mal gré les données de l'esprit en des représentations conformes à la nécessité qui gouverne le monde matériel.

Peut-être y a-t-il là une analogie intéressante à signaler entre cette position de Malebranche et celle que prendra Kant plus tard : analogie plus qu'accidentelle, car elle tient à une préoccupation commune aux deux philosophes, la préoccupation de justifier avant tout la forme de connaissance qui, comme connaissance, leur paraît la plus parfaite, à savoir la science mathématique de la nature. Instrument ou condition de la science, l'esprit ne se connaît pas aussi rigoureusement et aussi pleinement lui-même que ce qu'il connaît : vision et intuition portent avant tout sur des objets. — Pour redresser cette position, ou il faudra montrer que la science mathématique du monde matériel ne représente que la surface des choses et instituer toute une métaphysique de l'intérieur des êtres dont l'esprit fournira le modèle, — ainsi que l'a fait Leibniz; — ou il faudra, sous la pression des sciences biologiques et des sciences morales, se rapprocher davantage du sujet et concevoir que l'idéalisme de l'objet doit avoir pour contrepartie un réalisme psychologique.

II

LA DOCTRINE DE LA PROVIDENCE DES CAUSES OCCASIONNELLES ET DE LA VOLONTÉ HUMAINE

Est-il nécessaire de prouver Dieu, quand non seulement la doctrine des Idées, mais toute doctrine le suppose? Il n'y a dans le fond aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'existence de Dieu. On peut même, pour mieux frapper certains esprits, en employer de sensibles, montrer par exemple que la moindre modification de notre âme étant inexplicable par l'action extérieure des corps, ne peut trouver son explication complète que dans l'existence et l'action d'un Être, capable pour la produire de connaître dans leur ensemble et dans leurs moindres effets les lois générales de la nature et spécialement les lois de l'union des âmes et des corps. Mais les meilleures preuves, selon Malebranche, sont les preuves métaphysiques, celles qui considèrent directement l'idée de l'Infini, ou, pour parler plus exactement, l'Infini. Ce sont elles que Descartes a fait valoir et comme résumées quand, de ce que l'on doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement enfermé dans l'idée qui la représente, et de ce que l'existence nécessaire est enfermée dans l'idée qui représente un Être infiniment parfait, il a conclu que l'Être infiniment parfait existe. Cet argument cartésien apparaît irréfutable, surtout si l'on prend bien garde que l'idée de Dieu, qui est l'idée, non de tel être, mais de l'Être en général, de l'Être sans restriction, de l'Être infini, n'est point une idée composée qui enferme par là quelque limitation et puisse même enfermer quelque

contradiction, mais l'idée simple de l'Être absolument véritable, et qu'il n'y aurait de contradiction précisément que si l'Être absolument véritable était sans existence. Cependant le raisonnement de Descartes, si décisif qu'il lui semble, a aux yeux de Malebranche ce défaut d'être un raisonnement. Il va de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu comme si pour la pensée l'existence de Dieu pouvait être un moment séparée de l'idée de Dieu. Il est plus conforme à ce qu'est l'existence de Dieu de dire qu'elle est aperçue par simple vue. Rien de fini en effet ne peut représenter l'Infini : si l'Infini se voit, il ne peut se voir qu'en lui-même. C'est même une impropriété de langage, quoique souvent inévitable, de parler de l'idée de Dieu : car les idées, au sens très précis du mot, ont pour rôle de représenter intelligiblement des êtres dont l'existence n'est point nécessaire ; elles impliquent la distinction de l'essence et de l'existence ; l'Être infini n'a point d'idée qui le représente et par rapport à laquelle on pourrait se demander s'il existe ou non : le concevoir, c'est le voir, et on ne peut le voir qu'il n'existe. (*Recherche de la Vérité*, liv. III, partie II, chap. VI ; chap. VII, 2 ; liv. IV, chap. XI, 2 ; liv. VI, 2e partie, chap. VI ; *Entretiens sur la Métaphysique : Deuxième entretien*.)

Dieu est donc : mais qu'est Dieu ? On doit lui attribuer toutes les perfections réelles qui sont capables d'être portées à l'infini, c'est-à-dire qui n'impliquent pas de limitations essentielles. En elles-mêmes ces perfections sont intelligibles, c'est-à-dire assez clairement et distinctement conçues comme telles pour qu'elles soient jugées appartenir à la nature de Dieu ; mais, portées à l'infini, elles sont incompréhensibles, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être embrassées par nos esprits dans tout ce qu'elles sont, et qu'elles ne doivent jamais être ramenées à notre mesure. Malebranche fait un vigoureux effort pour éliminer de sa doctrine des attributs divins tout anthropomorphisme.

En ce sens il va même jusqu'à dire que c'est, rigoureusement parlant, une impropriété que d'appeler Dieu un esprit : quand on l'appelle de ce nom, ce doit être moins pour montrer positivement ce qu'il est que pour signifier qu'il n'est pas matériel. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps ; de même qu'il enferme en lui les perfections de la matière sans être matériel, il comprend les perfections des esprits créés sans être esprit comme nous le sommes. Son nom véritable est : *Celui qui est*, l'être sans restriction, l'être infini et universel. (*Recherche de la Vérité*, III, partie II, chap. IX, IV.)

Voilà ce qu'on ne doit pas oublier, même quand on dit que Dieu est étendue ou que Dieu est esprit : car l'on peut et l'on doit même le dire. Mais Dieu n'est pas étendu à la manière des corps finis, imparfaits, divisibles ; et l'étendue qu'il est, c'est l'étendue intelligible infinie qu'il a et qu'il perçoit en lui, comme participable par des créatures possibles. De plus, cette étendue intelligible infinie, perfection communicable à des êtres qui ne peuvent la recevoir que d'une façon imparfaite, n'est pas représentative de son essence absolue et ne doit pas se confondre avec l'immensité divine. L'immensité, c'est Dieu en lui-même, Dieu à la fois un et tout être, composé d'une infinité de perfections, et pourtant tellement simple que chaque perfection qu'il possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle : c'est Dieu présent partout, mais par l'universalité de son être et de sa puissance, sans extension locale, et de telle sorte même que Dieu n'est dans le monde que parce que le monde est en Dieu (*Entretiens sur la Métaphysique*, VIII, I-X.)

Dieu est esprit, Dieu pense ; mais, tandis que nos esprits vont d'un objet à l'autre, et tandis qu'ils ne peuvent rien connaître que par leur union avec la raison divine commune à toutes les intelligences, Dieu connaît tout, sans succession, par un acte éternel,

et surtout est sa lumière à lui-même. Au surplus, toute sagesse est la sagesse de Dieu, toute raison est la raison de Dieu. Si les vérités et les lois éternelles n'étaient pas Dieu même, si elles dépendaient de Dieu comme des créatures dépendent du créateur, rien ne serait assuré dans ce que nous affirmons en vertu d'idées claires et distinctes. Ici donc, Malebranche combat vivement Descartes pour se faire le défenseur du platonisme chrétien de saint Augustin. S'il n'était pas absolument nécessaire que 2 fois 4 fissent 8 ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, si ces vérités n'étaient telles que par un décret divin, qui nous garantirait de la permanence des vérités? L'immutabilité du décret divin, répond-on. Mais si ce décret est rapporté à une liberté indifférente, pourquoi serait-il immuable? Et si on le juge immuable, n'est-ce pas parce qu'on suppose la volonté de Dieu éternellement réglée par sa sagesse? N'est-ce pas, en conséquence, parce qu'il y a en Dieu une raison qui lui est consubstantielle et que lui-même doit consulter et suivre? N'est-ce pas parce que notre connaissance évidente est une vision de la vérité même que Dieu voit? (*Dixième Eclaircissement de la Recherche de la Vérité.*) Donc Dieu est esprit parce qu'il est la raison, comme il est sage parce qu'il est la sagesse, comme il est juste parce qu'il est la justice : ses attributs lui conviennent dans le sens où ils n'ont rien de fini, où ils expriment une vérité et un ordre qui ne font qu'un avec Lui.

Après l'avoir considérée dans ses attributs, il faut « considérer la Divinité dans ses voies et comme sortant, pour ainsi dire, hors d'elle-même, comme prenant le dessein de se répandre au dehors dans la production de ses créatures ». (*Entretiens sur la Métaphysique*, IX, II.) Cependant la notion de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. Et c'est là ce qui nous interdit de penser que le monde

est une émanation nécessaire de la divinité, que nous faisons partie de l'Être divin, et que toutes nos diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle. D'autre part, cependant, nous sommes : ce fait est constant. Dieu est infiniment parfait : donc nous dépendons de lui. Nous ne sommes point malgré lui : nous ne sommes que parce qu'il veut que nous soyons. Or de cette volonté de Dieu, parce que c'est une volonté libre, nous n'avons point d'idée claire ; pas plus que nous n'en avons une de la puissance efficace par laquelle elle exécute ses desseins. Il nous est donc impossible de la déduire de la raison divine : c'est-à-dire que la production des êtres est véritablement une création et une création arbitraire. Suit-il de là que Dieu n'ait point eu un motif pour créer? Certes non : mais ce motif, qui est suffisant, n'est pas invincible. Descartes acceptait la création, mais se refusait à en rechercher les raisons ; Spinoza supprimait la création en identifiant à la nécessité par laquelle Dieu est cause de soi la nécessité par laquelle Dieu est cause de ses êtres, et en réduisant les êtres à n'être que des modifications de la Substance une ; d'une part une liberté sans motif, d'autre part, une nécessité sans volonté libre : Malebranche entend que la liberté de Dieu reste entière dans la création, et que pourtant, puisqu'elle a voulu créer, on puisse expliquer pourquoi : peut-être semblerait-il se rapprocher de la solution que développe Leibniz, et selon laquelle Dieu a été déterminé par sa perfection à créer, et à créer un monde que son entendement parmi tous les mondes possibles lui représente comme le meilleur. Mais Malebranche a plus que Leibniz maintenu l'absolue liberté à l'origine de l'acte de la création, et il ne souffre pas qu'elle soit dans son décret dépendante de son motif, et que le motif même puisse être tiré de la considération d'une valeur du monde que Dieu contemplerait sans l'avoir faite.

Ainsi il ne veut pas dire en toute rigueur que Dieu

a créé par bonté : cette formule n'est acceptable que pour signifier que Dieu a créé, sans avoir besoin de créer, mais elle est inexacte en ce sens qu'elle paraît mettre dans la créature la fin de l'action divine; or « c'est humaniser la Divinité que de chercher hors d'elle le motif et la fin de son action. » (*Entretiens sur la Métaphysique*, IX, III.) Dieu n'a pu créer le monde que pour lui; un Dieu ne peut vouloir que par sa propre volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même. S'il crée le monde, c'est donc pour sa gloire, c'est-à-dire pour se complaire dans un ouvrage qui lui représente ses propres perfections; mais l'univers, quelque parfait qu'on le suppose, tant qu'il est fini reste indigne d'une action qui a un prix infini. Cette difficulté ne se peut lever, selon Malebranche, que si l'on admet, comme la Religion nous en fait un devoir, que l'univers créé par Dieu est sanctifié par Jésus-Christ. L'idée de l'Incarnation, conçue sans rapport exclusif avec l'idée même de la chute, apparaît à Malebranche comme l'idée sans laquelle on ne pourrait expliquer ni la perfection que doit avoir le monde pour être à Dieu un sujet de gloire, ni les marques de dépendance qu'il doit offrir pour ne point sembler être un ouvrage nécessaire et éternel. (*Entretiens sur la Métaphysique*, IX, V-VIII; XIV, VI-XII; *Conversations chrétiennes*, III, IV et V. — *Traité de la Nature et de la Grâce*, *Discours* I; et *Éclaircissements*, II et III.)

Cet ouvrage n'en doit pas moins être le plus beau, le plus parfait qui se puisse. Mai l'est-il véritablement, quand on constate dans le monde tant de désordres, tant de monstres, tant d'impies? Pourquoi Dieu a-t-il voulu, ou même simplement permis tout ce dérèglement? On ne s'arrête à des objections de ce genre que parce que l'on oublie la moitié du principe d'après lequel on doit estimer l'action de Dieu. Ce n'est pas seulement l'ouvrage en lui-même qui doit répondre aux perfections divines, ce sont aussi les

voies par lesquelles il est exécuté. Or ces voies doivent être les plus simples, les plus universelles, les plus uniformes. Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins régulières et moins générales, ne porterait pas autant que le nôtre le caractère des attributs de Dieu. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres, de désordres de toutes façons. Dieu n'aurait pu les empêcher qu'en dérogeant à la simplicité de ses voies, qu'en violant les lois naturelles qu'il a établies, et qu'il a établies non certes à cause des effets monstrueux qu'elles devaient produire, mais pour des effets plus dignes de sa sagesse. Telle est la théodicée de Malebranche : elle n'est pas très éloignée, semble-t-il, de celle qu'exposera Leibniz et qu'il soutiendra lui aussi en demandant que l'on ne sépare pas dans les raisons que Dieu a eues de créer les divers attributs divins. Peut-être Malebranche est-il moins porté que Leibniz à convertir son optimisme théologique et métaphysique en optimisme naturel, et soit à résoudre le mal dans un moindre bien, soit à faire du mal un moyen d'amener un bien.

Mais ce monde, comment est-il formé? Comment se maintient-il? Et comment prend-il tous les aspects qu'il nous présente? Pour ce qui est de la matière, nous savons que, si elle est créée, elle ne peut être que de l'étendue ; toutes les modalités possibles de la matière ne consistent que dans les figures sensibles ou insensibles de ses parties, et toutes ces figures n'ont point d'autre cause que le mouvement. C'est donc par les lois générales de la communication des mouvements que s'expliquent toutes les modalités de la matière. Malebranche prétend donc que l'explication exacte du monde matériel ne peut être qu'une explication mécaniste, et il soutient même comme Descartes que les animaux ne sont que des machines. C'est cependant la considération des êtres vivants qui le porte spécialement à montrer que le mécanisme n'est qu'une vérité conditionnée : certes les êtres

vivants qui naissent sous nos yeux ne naissent pas, si l'on peut dire, absolument, et ne font que se dégager, en vertu de lois mécaniques, des germes qui étaient contenus dans des êtres vivants antérieurs, et ainsi de suite : Malebranche professe la théorie de l'emboîtement des germes, selon laquelle le premier individu de chaque espèce porte en lui, enveloppés les uns dans les autres, les germes de tous les individus qui dans le cours des temps représenteront cette espèce. Mais si le mécanisme est la loi du développement des êtres organisés, il n'est pas la loi de leur formation. Car si le mécanisme avait produit ses effets aveuglément, comment comprendre qu'il eût dans le moindre insecte assemblé tant de ressorts et qu'il les eût ajustés si sagement à tant de divers objets et tant de fins différentes? Et comment comprendre qu'il eût opéré cet agencement et cet accord dans l'infinité des êtres de chaque espèce qui s'enveloppent et, par surcroît, avec l'extrême variété des espèces? Ce qui est vrai, c'est qu'il a fallu la sagesse infinie de Dieu pour prévoir tous les effets possibles des lois de la communication du mouvement : un grain de matière poussé à droite au lieu de l'être à gauche, poussé avec un degré de force plus ou moins grand pourrait tout changer dans l'univers. Tout a donc dépendu de la première impression de mouvement communiquée par Dieu à la matière. Avant cette première impression, Dieu en a connu clairement toutes les suites et toutes les combinaisons de ces suites, non seulement toutes les combinaisons physiques, mais toutes les combinaisons du physique avec le moral, et toutes les combinaisons du naturel avec le surnaturel ; il a comparé toutes ces suites avec toutes les suites de toutes les combinaisons possibles dans toutes sortes de suppositions : cela, dans le dessein de faire l'ouvrage le plus excellent par les voies les plus simples et les plus générales. Par rapport à la simplicité des lois du mouvement la complication merveilleusement ordonnée des êtres

vivants est telle que l'on serait presque porté à croire que Dieu crée et conserve les animaux et les plantes par des volontés particulières ; mais cette supposition ôterait à la Providence sa généralité et lui prêterait le caractère d'une intelligence bornée. Il faut donc croire plutôt que Dieu, par la première impression du mouvement qu'il a communiqué à la matière, l'a si sagement divisée qu'il a formé tout d'un coup des animaux et des plantes pour tous les siècles. (*Entretiens sur la Métaphysique*, XI, IX). Ainsi Malebranche restaure d'une certaine façon la considération des causes finales que Descartes avait exclue non seulement de la science proprement dite, mais encore de la métaphysique : et nous avons dit le rapport qu'avait chez Descartes cette exclusion avec la doctrine qui des vérités éternelles faisait des créations de la liberté divine. Malebranche soutenait au contraire que Dieu a ordonné l'univers en consultant sa raison et que nous-mêmes, comme êtres raisonnables, nous consultons cette même raison, doctrine qui nous laisse le droit de rechercher les causes finales. « Je ne puis rien démontrer, dit-il, de la véritable religion ni de la véritable morale, que je ne connaisse les fins de Dieu, non pas toutes, mais seulement celles qu'il a dans la création et dans la conservation de notre être. » (*Conversations chrétiennes*, III.) Mais il dit aussi au même endroit que « la connaissance des causes finales est assez inutile pour la physique ». (*Conversations chrétiennes*, III.) Au reste pour lui, remarquons-le bien, la finalité n'est pas un ordre nouveau de raisons qui s'ajouterait ou s'imposerait dans le monde même aux raisons tirées des lois générales du mouvement : la finalité, c'est la préordination, en Dieu, du mécanisme, non une limitation de ce mécanisme dans le monde même. En maintenant ainsi le mécanisme comme explication physique suffisante, Malebranche semble admettre, ainsi que le fera aussi Leibniz, que la restauration de la finalité doit se faire sans porter atteinte

aux moyens de connaître la matière en elle-même que nous fournit le mécanisme ; même Leibniz ne se contente pas de la représentation en Dieu des fins et de leur rapport avec le mécanisme ; il y fait correspondre dans la nature des aspirations à des fins : tandis que pour Malebranche il n'y a point de causes finales dans la nature, car il n'y a dans la nature aucune sorte de causes, et même, à parler exactement, le monde n'est pas une nature.

C'est qu'en effet pour Malebranche Dieu seul est cause, et nous touchons ici à la doctrine qui est, avec la doctrine de la vision en Dieu, une doctrine capitale du système. C'est l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens que d'avoir admis, dans le monde, des formes, des qualités, des vertus et des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature : en réalité, comme il n'y a qu'un seul vrai Dieu, il n'y a qu'une seule vraie cause, et la considération intellectuelle aussi bien que le culte du vrai Dieu, doivent écarter ces fausses divinités subalternes que l'on imagine dans le monde sous le nom de causes. Une cause véritable est telle qu'entre elle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, nécessité qui ne porte d'ailleurs que sur le rapport de l'effet à la cause, non sur l'action même de la cause qui peut être et qui est en réalité entièrement libre. Cela étant, il apparaît évident que ni les corps, ni les esprits finis ne peuvent agir isolément par eux-mêmes, et qu'ils ne peuvent non plus agir les uns sur les autres par une puissance résultant de leur union.

Si, au lieu de nous en tenir à l'imagination et aux sens, nous consultons l'idée claire et distincte que nous avons des corps, c'est-à-dire l'idée géométrique de l'étendue, nous apercevons que sans doute la matière est essentiellement mobile, mais qu'elle a seulement une capacité passive, non une capacité active de mouvement.' Car il n'y a rien dans l'étendue qui implique une force motrice. Sans doute, nous obser-

vons qu'une boule, quand elle en choque une autre, lui communique son mouvement : mais de cette observation il faut conclure simplement que le choc des corps est nécessaire, en conséquence de l'ordre de la nature, pour que les mouvements se communiquent, non que les corps se meuvent réellement les uns les autres, car ils ne sauraient se transmettre une puissance qu'ils n'ont point. La force motrice d'un corps n'est que l'efficace de la volonté de Dieu qui le conserve successivement en des lieux différents. On peut dire seulement en un sens que le corps qui en rencontre un autre est la cause physique du mouvement reçu par ce dernier, parce que c'est à son occasion que le second a été mû en conséquence des lois naturelles : disons plus exactement qu'il est la cause occasionnelle qui détermine la cause véritable à agir de telle façon en telle rencontre.

De même les esprits finis, si l'on réfléchit sur la pensée qui est leur essence, sont bien capables de connaître, de sentir, de vouloir, mais cette capacité n'est point en eux une puissance. Ils ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire ; ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie ; ils ne peuvent rien vouloir si Dieu ne les meut vers le Bien en général, c'est-à-dire vers Lui. Sans doute par l'attention il semble que nous provoquions la présence des idées, et en ce sens l'attention peut être dite une cause naturelle de nos connaissances : mais ce n'en est qu'une cause occasionnelle, qui détermine Dieu en vertu d'une loi générale à répandre en nous la lumière que nous désirons.

Enfin quand on dit que les corps et les esprits agissent les uns sur les autres en vertu d'une puissance résultant de leur union, on se réfère à la notion la plus obscure qui soit. Sans doute les perceptions des sens nous sont données à la suite d'ébranlements imprimés au cerveau : mais entre ces ébranlements qui sont des modifications de l'étendue matérielle et les perceptions qui sont des modifications de notre

âme il n'y a point cette liaison nécessaire qui ferait des premiers de véritables causes : ils ne peuvent être que des causes occasionnelles. Pareillement la volonté des esprits n'est point capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde : il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons de remuer notre bras et le mouvement de notre bras. Pour être véritablement les causes du mouvement de notre bras, il nous faudrait connaître toutes les conditions organiques qui permettent à ce mouvement de s'accomplir : car une cause véritable doit savoir ce qu'elle fait et comment elle le fait. Or un joueur de gobelets tout à fait ignorant ne laisse pas de remuer son bras plus savamment que le plus habile anatomiste : la volonté de mouvoir le bras n'est donc que la cause occasionnelle qui détermine Dieu en vertu des lois générales de l'union de l'âme et du corps à produire tel mouvement. L'apparente influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme se ramène à une correspondance réciproque de leurs modalités, appuyée sur le fondement de la puissance de Dieu et de la sagesse de ses lois.

Il n'y a donc point dans le monde de cause véritable, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu seul est cause, et les causes dites naturelles ne sont que des occasions. A cette doctrine Malebranche a été conduit par le profond sentiment qu'il avait de la présence et de l'action universelle de Dieu : mais c'est en combinant les inspirations de ce sentiment avec certaines thèses ou tendances de la philosophie de Descartes qu'il a constitué cette doctrine. D'abord il reprend avec Descartes la conception scolastique d'après laquelle la conservation du monde est une création continuée, et il la reprend en développant des idées cartésiennes qui lui donnent un sens plus clair et plus complet : car le monde, tel qu'il est, selon la connaissance claire et distincte que nous en avons, ne contient aucune

vertu, aucune force qui lui permette de subsister par lui-même après avoir été créé. Sans doute les scolastiques qui ont admis que l'action des créatures ne peut s'effectuer sans un concours immédiat de Dieu paraissent se rapprocher de la vérité; mais où ils pèchent quand même, c'est dans leur tendance à croire que l'action des créatures mêle une certaine efficacité propre à l'efficacité de la puissance divine : c'est l'efficacité de la puissance divine qui constitue tout ce qu'il y a d'efficace dans leur action. (*Quinzième Éclaircissement.*) Malebranche invoque donc le principe cartésien des idées claires pour rejeter des esprits comme des corps toute force causale : il s'appuie en outre, dans la philosophie de Descartes, sur le dualisme de la pensée et de l'étendue qui paraît bien rendre logiquement impossible toute influence de l'âme sur le corps comme du corps sur l'âme : en fait Descartes avait admis cette influence, et n'avait pressenti que vaguement et par endroits l'occasionnalisme qui devait sortir de sa doctrine. Mais que l'occasionnalisme dût assez naturellement en sortir, c'est ce dont témoignent à côté de Malebranche d'autres philosophes, disciples de Descartes, qui le professent avec plus ou moins de précision ou de rigueur, de la Forge, Cordemoy en France, Geulincx en Hollande.

Il importe d'ailleurs de se bien représenter dans tout son sens exact l'occasionnalisme de Malebranche : on insiste peut-être trop sur ce qu'il rejette de la causalité naturelle sans assez rappeler ce qu'il en retient. Les causes occasionnelles ne sont point des causes véritables : soit. Ce n'est pas à dire pour cela qu'elles n'aient point un rôle positif dans l'explication de l'univers. Tant s'en faut ! Elles diversifient les effets des lois uniformes : et par là, pour rendre compte des effets particuliers, elles permettent de ne point recourir à des volontés particulières de Dieu, mais essentiellement à ses volontés générales. Pour que la cause véritable agisse selon des lois, il est absolument

nécessaire qu'il y ait quelque cause occasionnelle qui détermine l'efficacité de ces lois. Si le choc des corps, ou quelque autre chose de semblable, ne déterminait l'efficacité des lois générales de la communication des mouvements, il serait nécessaire que Dieu mût les corps par des volontés particulières. De même les lois de l'union de l'âme et du corps ne sont rendues efficaces que par les changements qui arrivent dans l'une ou dans l'autre de ces deux substances. — Autrement dit, ce sont les causes occasionnelles qui rendent possible l'accord de la diversité avec la régularité des changements. (Cf. *Traité de la Nature et de la Grâce* : Second discours, art. 2 et 3.)

L'occasionnalisme de Malebranche semble voisin de la doctrine leibnizienne de l'harmonie préétablie, et par la nature des difficultés auxquelles il tâche de répondre, et par celle de la solution qu'il apporte. Leibniz va admettre, lui aussi, qu'il n'y a point entre l'âme et le corps de réciprocité d'action, et, d'une façon générale, qu'il n'y a point d'action des substances les unes sur les autres ; que les rapports des êtres sont des rapports de correspondance dus à une harmonie préétablie par Dieu. Mais, à la différence de Malebranche, Leibniz ne refuse pas aux êtres un pouvoir d'agir : il réclame seulement que ce pouvoir leur reste intérieur, et c'est plutôt la possibilité d'une influence exercée au dehors qu'il récuse. Il reproche d'ailleurs à Malebranche d'imposer à Dieu une intervention perpétuelle qui tient du miracle et ne saurait constituer un ordre naturel : critique injuste puisque Malebranche lie la causalité divine à des volontés et à des lois générales, non à des volontés et à des opérations particulières. Il lui reproche, avec plus de justice apparente, de faire l'action de Dieu miraculeuse en ce qu'elle s'impose à des êtres qui n'ayant point de nature active ne peuvent par eux-mêmes en régler l'arbitraire. Mais cette critique est peut-être décidément moins fondée en elle-même que capable

de faire apercevoir la différence qui sépare la doctrine de Malebranche de celle de Leibniz : esprits ou corps, les êtres du monde ont dans la doctrine de Malebranche une essence intelligible qui s'oppose absolument à ce qu'ils deviennent n'importe quoi ; leur capacité d'être modifiés est donc déjà positivement déterminée ; en outre, ainsi que nous venons de le dire, leurs modifications, comme causes occasionnelles, marquent la forme définie que doit revêtir en telle circonstance, selon les lois générales qu'elle a établies et qu'elle suit, l'action divine. Seulement, tandis que Leibniz faisait correspondre, en l'y subordonnant d'ailleurs, à une conception rationnelle et spirituelle de l'essence des êtres et de leur rapport, une conception naturaliste et animiste des choses, c'est cette conception que rejette Malebranche comme incompatible avec le principe des idées claires et distinctes et avec la toute-puissance de la causalité divine.

A Malebranche revient en tout cas l'honneur d'avoir été le premier à poser nettement dans la philosophie moderne le problème de la causalité et d'en avoir fourni aussi bien par les parties négatives que par les parties positives de sa doctrine une solution de grande portée. Il a montré que l'usage scientifique, comme nous dirions aujourd'hui, de la notion de cause exclut tout élément de puissance ou de force en soi et se ramène à la représentation de rapports réguliers entre les modalités des êtres : pour cet usage il a donc retenu de la notion de cause la notion de loi en en rejetant celle de vertu efficace : en d'autres termes, ce qu'il y a d'intelligible dans la causalité naturelle, c'est la relation régulière qui unit ce qu'on appelle improprement la cause et l'effet, car tout dans le monde est effet ou mieux suite d'effets. Malebranche prélude donc par là à la critique de Hume, qui s'appliquera comme on sait à dépouiller la notion de cause de toute notion de pouvoir pour la ramener à la simple expé-

rience d'une succession constante : et Hume critiquant Malebranche s'attaquera surtout à la forme et aux principes théologiques de sa doctrine. Une autre différence grave reste d'ailleurs entre eux : Malebranche a considéré comme une exigence du rationalisme même le transfert de toute cause efficace en Dieu et le rejet de tout ce qui dans la causalité naturelle n'est pas clair et distinct, de ce qui est autre que l'enchaînement régulier de modalités : c'est au contraire l'expérience sensible que Hume tourne contre l'idée d'un pouvoir causal, et voilà pourquoi il prétend ramener tout ce qu'il y a de positif dans la cause à une simple conjonction répétée de phénomènes. Kant, tenant compte de l'avertissement de Hume, mais pour combattre ses conclusions, confirmera à sa façon la tendance du rationalisme moderne inaugurée par Malebranche à voir dans la causalité scientifique essentiellement un rapport, mais un rapport nécessaire.

Retournons à nous-mêmes ; comme les corps n'ont pas seulement des figures, mais encore des mouvements, nos esprits ont non seulement des idées, mais des inclinations : et ce sont ces inclinations qui constituent leur volonté. Or leur volonté c'est essentiellement l'impression que Dieu a mise en eux pour le bien en général, c'est-à-dire pour Lui. Si Dieu ne s'aimait pas, ou s'il n'imprimait sans cesse dans l'âme de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien. Ce mouvement naturel de l'âme est invincible : il ne dépend point en effet de nous de vouloir ou non être heureux. Tous les esprits aiment Dieu par une nécessité de leur nature ; s'ils aiment autre chose que Dieu et s'ils semblent même par là se détourner de Dieu, c'est qu'au fond par leur liberté ils détournent vers des objets particuliers cet amour de Dieu dont ils ne peuvent se détacher : notre amour

des faux biens n'est pas une négation de l'amour que nous avons nécessairement pour Dieu : il en est une particularisation et une dépravation due à notre libre choix.

Car nous sommes libres, selon Malebranche, et la conscience qui nous atteste notre liberté ne doit pas céder à la fascination d'idées abstraites qui en semblent contredire le témoignage : ce sentiment intérieur, s'il ne nous éclaire pas à fond sur la vérité, du moins ne nous trompe point sur la réalité de ce qu'il nous révèle. Mais en quoi consiste et où se manifeste notre liberté?

La liberté ne saurait se confondre avec la volonté, puisque la volonté est dans son fond l'amour nécessaire et invincible que nous avons pour Dieu; elle est la force qu'a l'esprit de détourner cet amour vers des objets qui nous plaisent et de faire ainsi que nos inclinations naturelles se terminent à quelque objet particulier. Or l'homme peut s'empêcher d'aimer les biens qui ne remplissent pas toute la capacité qu'il a d'aimer, et quand il aime quelqu'un de ces biens, il n'est pas forcé d'y insister, car il a toujours du mouvement pour aller plus loin. Ainsi il y a inclination, dit Malebranche, non invincibilité dans le mouvement qui porte les esprits vers ce qui n'est pas le Dieu parfait et universel : il y a liberté par conséquent.

Quel est le rapport de notre esprit aux motifs? Lorsque deux biens se présentent à notre esprit en même temps et que l'un paraît meilleur que l'autre, l'esprit ne manque jamais de choisir celui qui dans ce moment lui paraît le meilleur. (*Méditations chrétiennes*, VI, 19; *Traité de Morale*, VI, 15.) On dirait que Malebranche adopte le déterminisme. Nullement pourtant. Car pour lui la résolution est autre chose que la réalisation du motif qui l'emporte : et il y a quelque chose d'irréductible aux motifs, c'est le consentement. « Ce pouvoir fait qu'elle ne ressemble pas à une balance qui penche nécessairement du côté le

plus pesant. (*Prémotion physique*, XII.) L'esprit ne peut pas ne pas choisir le motif qui, à ce moment, lui paraît le meilleur, mais il peut toujours ne pas choisir, suspendre son consentement. Comme les biens particuliers, qui sont souvent de faux biens, ne déterminent pas l'esprit invinciblement, nous pouvons, en raison du mouvement vers Dieu qui est le fond de notre volonté, réserver notre consentement, jusqu'à ce que des biens plus certains nous apparaissent. Malebranche a fait de plus en plus du consentement une sorte d'acte *sui generis*, irréductible aux motifs, impénétrable même d'une certaine façon à l'action divine. L'âme, ne craint-il pas de dire, est la vraie cause de ses actes libres, qu'on peut appeler moraux, puisqu'ils ne produisent rien de physique, c'est-à-dire aucun changement naturel par leur efficace propre ; elle est la vraie cause des consentements qu'elle donne aux motifs qui la sollicitent, dont Dieu seul est la cause efficace, en vertu des lois générales ; elle n'est pas la vraie cause de ses propres modalités ou des changements qui lui surviennent à la suite de ses actes bons ou mauvais moralement : encore peut-elle par l'attention solliciter de nouvelles perceptions et motions. Le consentement est un acte formel, qui est dépourvu par lui-même de la puissance qui n'appartient qu'à Dieu, mais un acte qui se suffit pour ce qu'il doit être. (*Prémotion physique*, X et XI.)

Les inclinations qui constituent notre volonté sont, outre l'inclination vers le Bien en général, l'amour de nous-mêmes, qui se divise en amour de l'être et en amour du bien-être, et enfin l'amour que nous éprouvons pour les autres hommes. Après avoir analysé avec sa finesse ordinaire ces diverses inclinations, Malebranche étudie les passions : tandis que les inclinations naturelles sont des mouvements de l'âme qui n'ont pas de rapport au corps ou qui n'y ont rapport qu'accidentellement, les passions sont les mouvements qui nous portent à aimer notre corps et ce qui

est ou nous paraît utile à sa conservation : les passions sont aux inclinations ce que les sens et l'imagination sont à l'entendement pur. Malebranche introduit dans cette étude des passions beaucoup d'aperçus ingénieux et pénétrants : il y mêle des hypothèses physiologiques dans le genre de celles qui avaient rempli son étude de l'imagination. Descartes l'inspire, — mais il a plus de richesse et de souplesse d'observation que Descartes.

La morale de Malebranche s'inspire de ce dessein principal : accroître l'union de l'esprit avec Dieu pour diminuer d'autant la dépendance de l'esprit à l'égard du corps. Par la raison, nous entrons tous en société avec Dieu : en Dieu subsistent des rapports de grandeur qui ne sauraient déterminer chez nous que des jugements, et des rapports de perfection qui excitent en outre des sentiments. Les rapports de perfection constituent ce qu'en son langage précis Malebranche nomme l'*ordre*. Cet ordre est la règle immuable de la volonté; et, comme la volonté est essentiellement amour, la connaissance de ces rapports de perfection permet de régler nos sentiments, notre volonté, notre amour. Si l'homme se rend conforme à cet ordre de perfection, Dieu le rendra heureux : entendue ainsi, la perfection dépend de l'homme, mais le bonheur dépend de Dieu. Chez Malebranche, la relation du bonheur avec la perfection a donc un caractère synthétique, c'est-à-dire que l'accomplissement de nos désirs et de notre destinée implique finalement une opération complémentaire de Dieu.

Malebranche distingue la vertu des devoirs : on peut remplir beaucoup de devoirs sans pour cela être vertueux. La vertu n'est pas seulement l'accomplissement ponctuel de devoirs particuliers; elle est un amour habituel, libre et dominant de l'ordre immuable. La nature et la valeur propre des différents devoirs se comprennent par rapport à cette définition de la vertu. La morale de Malebranche établit entre le

rationalisme et l'esprit chrétien la même proportion que le reste de sa philosophie : nous n'avons par nous seuls le pouvoir de rien achever ; à notre impuissance il faut la grâce. L'amour de l'ordre, la charité ardente et dominante ne sauraient s'acquérir sans elle.

C'est ainsi que la philosophie de Malebranche est amenée à s'appliquer au problème de la Grâce, objet de tant de controverses parmi ses contemporains. Selon lui, deux principes déterminent directement et par eux-mêmes les mouvements de notre amour : la lumière et le plaisir. La lumière nous découvre nos divers biens, et le plaisir nous les fait goûter. D'où, pour Malebranche, deux sortes de grâces : la grâce de lumière et la grâce de sentiment. Mais la grâce de lumière nous laisse entièrement à nous-mêmes : ce sont nos désirs qui l'appellent et en quelque sorte l'obtiennent. La grâce de lumière est la *grâce du Créateur;* elle est antérieure au péché, et elle subsiste, quoique très affaiblie, après le péché. La grâce de sentiment, elle, est la *grâce du Rédempteur*. C'est le péché qui l'a rendue nécessaire ; elle est un remède. Elle consiste en un plaisir indélibéré, en un attrait prévenant, qui porte l'âme vers le bien qu'elle ne pourrait connaître ni poursuivre par ses seules forces. Jésus-Christ en est l'auteur : c'est lui qui suscite en nous « la sainte concupiscence », seule capable de faire contrepoids à la concupiscence criminelle.

Mais le problème qui arrête le plus Malebranche est sans doute celui de la distribution de la grâce. Dieu, en principe, veut sauver tous les hommes : pourquoi tous ne sont-ils pas élus ? C'est là une question analogue à celle que nous avons déjà rencontrée, ou plutôt un aspect particulier et dominant de ce problème général : Dieu veut le monde excellent : pourquoi y a-t-il des désordres ? Ici également Malebranche, pour la solution, recourt à ce principe qui lui est cher : l'accord nécessaire de la simplicité des voies avec cette volonté universelle de Dieu. Dieu veut

sanctifier tous les hommes par son Église, et, de plus, il doit, en suite des voies générales, discerner les matériaux nécessaires et suffisants à la construction de ce temple spirituel : n'entrent en effet dans le monument de l'Église que les matériaux que comporte la belle et sage simplicité des voies divines. Jésus-Christ est la cause méritoire de la grâce ; et il est la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la cause générale en pourvoyant au salut de tels et tels hommes.

Dans cette philosophie, l'unité d'inspiration apparaît autant que la grande variété des aspects : une logique interne, mais qui n'est ni resserrée ni étroite, lie toutes les parties ; et, en même temps, les thèses dont l'ensemble constitue le système ne sont pas simplement déduites d'une seule idée : il y a plusieurs idées qui, sans cesser de faire un tout, sont vérifiées chacune à part et qui, en dehors de leurs rapports rationnels, ont une signification indépendante ou s'appuient sur des arguments propres et spécifiques. A la fois savant, psychologue, moraliste, religieux, Malebranche a une gamme très riche, et il demande qu'on ne le simplifie pas. C'est cependant ce que l'on a fait trop souvent, notamment en le confondant presque parfois avec Spinoza : il s'est défendu, et par de bonnes raisons, contre un tel rapprochement. Sans doute, les analogies semblent parfois littérales ; mais chez Malebranche les *perfections* divines n'ont point le caractère des *attributs* que Spinoza pose en sa Substance unique. Pour Malebranche, les idées sont des archétypes, mais n'impliquent pas l'existence des êtres actuels. L'étendue intelligible n'est pas matérielle, et Malebranche n'a rien du naturalisme de Spinoza pour qui la nature est infinie, intellectualisée en Dieu, nécessairement subsistante. A ce naturalisme générateur de la philosophie de Spinoza, Malebranche a à opposer un idéalisme qui, regardant comme accessoire et ultérieure la question de l'exis-

tence des corps, commence par chercher comment la connaissance en est possible. Enfin, au lieu du parallélisme spinoziste de la pensée et de l'étendue, Malebranche professe un dualisme, et, pour lui, la connaissance de l'âme diffère profondément de la connaissance des corps. Il en résulte que, aussi bien dans le domaine métaphysique qu'au point de vue moral et religieux, Malebranche ne va nullement vers le spinozisme, reste plus proche de Descartes que Spinoza, et garde la liberté de sa pensée originale et féconde.

CHAPITRE V

FONTENELLE ET BAYLE

Après avoir rencontré bien des obstacles à sa diffusion, le cartésianisme était devenu dans la seconde moitié du dix-septième siècle la philosophie reçue de la plupart des esprits cultivés qui se mêlaient de philosopher. Mais en triomphant, il ne triomphait pas tout entier. Il subissait le sort de beaucoup de grandes doctrines qui ne font souvent accepter d'elles que ce qui est susceptible d'assimilation et d'extension logique, les résultats les plus manifestes sans les raisons plus invisibles qui les ont produits; les méthodes les plus éprouvées sans la puissance de réflexion supérieure qui en a gouverné et par suite sait parfois en retenir le mouvement; les idées les plus ployables à toutes les applications sans la force inventive qui les enrichit de sens nouveaux au lieu de les laisser se développer par des combinaisons purement formelles. C'est ainsi que le cartésianisme, à mesure que son influence s'étendait, voyait invoquer et mettre en œuvre la règle d'après laquelle rien ne peut se juger philosophiquement et scientifiquement que par idées claires : mais les problèmes qu'il avait cru indispensable de poser et de résoudre pour rendre raison de cette règle et en déterminer l'usage paraissaient moins utiles à aborder; pareillement le cartésianisme voyait se répandre la confiance dans la physique telle qu'il l'avait édifiée et pour elle-même et à l'encontre de l'aristotélisme : mais il ne voyait pas se partager au même degré le

souci d'atteindre les hautes conditions spirituelles qui établissent le droit de l'esprit à comprendre géométriquement la nature et à se distinguer essentiellement d'elle. En somme le succès de plus en plus considérable du cartésianisme à ce moment se marque surtout par un éveil puissant de la curiosité scientifique qui dans Descartes s'attache de préférence à la méthode et à la physique, et tend à délaisser la métaphysique.

Ce cartésianisme positiviste ou semi-positiviste pouvait aussi se tourner plus ou moins contre le christianisme, et user de procédés rationnels d'investigation et de critique pour atteindre plus ou moins directement ces vérités de la foi que Descartes avait mises à part. Il a donc contribué à préparer la philosophie du dix-huitième siècle et les thèses de l'Encyclopédie. Celui qui le représente éminemment, c'est Fontenelle.

Fontenelle voulut d'abord être un bel esprit, et il ne cessa point de l'être. C'est entre des Lettres Galantes et des Pastorales qu'il écrivit les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), et dans sa façon de toucher aux questions scientifiques et philosophiques il ne s'abstient pas, tant s'en faut, de préciosité. Au fond il poursuivait par là le même genre de succès, avec une matière seulement tout autre, et il ne pouvait guère se dispenser d'user un peu des mêmes moyens. « Je ne demande aux dames, pour tout ce système de philosophie, que la même application qu'il faut donner à la princesse de Clèves, si on veut en suivre bien l'intrigue et en connaître toute la beauté. » (*Entretiens sur la pluralité des mondes* : Préface, *Œuvres complètes de Fontenelle*, 1818, t. II, p. 4.) La science était devenue une mode : la faire entendre de ceux qui l'acceptaient principalement à ce titre, telles furent sans doute ses premières intentions qui heureusement pour lui furent servies par une intelli-

gence sensiblement supérieure à ce désir et qui le conduisirent à ce rôle de grand interprète des idées scientifiques du temps, non pas seulement pour les ruelles, les salons et les marquises, mais même pour les esprits cultivés et réfléchis qui sans connaissances spéciales étaient capables de suivre les grandes lignes d'une démonstration ou d'une découverte de savant : « Entrez dans son magasin, il y a à choisir », dit La Bruyère dans le cruel portrait qu'il a tracé de lui sous le nom de Cydias. Ce fut le mérite de Fontenelle de finir par faire un choix et de le faire selon son aptitude véritable. Il garda de ses prétentions littéraires l'art de piquer la curiosité, de communiquer le sentiment de la simplicité des explications comparée à la difficulté des problèmes, d'imprimer aux idées une marche légère, alerte, imprévue, de glisser adroitement les sous-entendus qui laissent le soin de deviner ou de conclure : le tout avec une fantaisie souriante et aussi une ironie discrète qui rappelle constamment, même au cours des affirmations les plus justement posées en apparence, la nécessité d'avoir dû se défier et de ne devoir jamais être dupe.

Mais toute cette subtilité et cette ingéniosité sont souvent des façons de rendre sensibles des procédés plus intellectuels : Fontenelle aime à traiter les idées par l'analyse, à aller jusqu'au bout des principes qu'elles supposent et des conséquences qu'elles enfantent : cela sans doute en imitant les géomètres, mais en usant aussi beaucoup de ces rapprochements par analogie qui étendent, quoique superficiellement, le champ d'application des idées reçues. Cette annexion de la science à la littérature que Fontenelle a opérée et qu'une bonne part des écrivains du dix-huitième siècle ont confirmée, a l'incontestable avantage de rappeler les droits qu'ont les esprits non initiés à la science à se rendre compte du mouvement de la science, comme aussi de leur rappeler le devoir de ne pas vivre seulement de formes agréables. Mais il peut aussi en résulter

des inconvénients ; et ce sont les interprètes littéraires de la science qui parfois lui font dire ce qu'elle ne dit réellement pas.

Fontenelle a fait son éducation scientifique par le cartésianisme : et il a dit ce qu'il croyait avoir surtout appris chez Descartes et ce qu'il en avait retenu : « Avant Descartes, on raisonnait plus commodément ; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. » (*Digression sur les anciens et les modernes*, t. II, p. 358.) Il faut ajouter qu'avec sa méthode de raisonner Fontenelle a gardé l'idée que « tout le jeu de la nature consiste dans les figures et dans les mouvements des corps ». (*Digression sur les anciens et les modernes*, p. 356.) Son adhésion à la physique cartésienne se maintient d'un bout à l'autre de sa vie, malgré même l'avènement de la physique newtonienne ; à l'âge de quatre-vingt-quinze ans, il écrivait, pour défendre Descartes, la *Théorie des tourbillons avec des réflexions sur l'attraction*, 1752.

Les *Entretiens sur la pluralité des mondes* sont une façon de faire connaître la physique de Descartes en l'appliquant à un sujet qui devait exciter la curiosité de l'imagination autant que de l'esprit. Sans doute il commettait une certaine infidélité à Descartes en reportant sur la possibilité de mondes semblables au nôtre la réflexion impatiente de dépasser les horizons de notre monde sensible, en détournant vers des objets encore physiques, mais immenses et lointains, des besoins au fond métaphysiques. Dans une lettre à Chanut du 6 juin 1647 Descartes écrivait : « Bien que je n'infère point pour cela qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas aussi qu'il y ait aucune raison par laquelle on puisse

prouver qu'il n'y en a point ; mais je laisse toujours indécises les questions qui sont de cette sorte, plutôt que d'en rien nier ou assurer. » (Éd. Adam et Tannery, t. V, p. 55.) Fontenelle, lui, va mieux aimer assurer quelque chose de ces questions que des questions qui touchent à la spiritualité de l'âme ou à l'existence de Dieu : il sait bien au reste que derrière la marquise avec qui il s'entretient il trouvera tout un public tout prêt à l'écouter et à se laisser instruire.

Car il ne vient pas seulement lui plaire, à ce public, il l'instruit réellement. Songeons bien que le système de Copernic n'avait pas été professé explicitement par ceux-là mêmes qui, comme Descartes et Pascal, l'admettaient au fond, qu'il ne semblait pas relevé des interdictions qui avaient pesé sur lui et qu'il ne s'était pas encore rendu familier aux intelligences simplement cultivées. C'est Fontenelle qui a préparé cette familiarité. Le système de Copernic combiné avec le mécanisme universel de Descartes : telle est la base scientifique de cette exposition qu'il donne de la pluralité des mondes, et, bien que le souci des « agréments » rapetisse parfois sa manière, la grandeur du sujet et des perspectives qu'il ouvre la rehausse çà et là tout naturellement, et l'imagination de l'écrivain, qui d'ordinaire craint plutôt de s'exalter, finit par se laisser entraîner au mouvement des mondes qu'elle retrace.

Selon une remarque de Bayle, il y a dans ce livre de science autant de philosophie que de physique. Quelle philosophie? Celle qui résulte du sentiment de la disproportion qu'il y a entre l'immensité de l'univers et la petitesse de l'homme. Fontenelle n'a cure de nous relever par la pensée comme Pascal, ou, s'il nous relève par elle, c'est bien peu, et en faisant ressortir ce que la raison humaine a de tardif et de borné. D'abord la découverte du véritable système de l'univers met en évidence les misérables préjugés qui ont si longtemps empêché de le reconnaître : les Anciens

croyaient que les corps célestes étaient immuables par le même motif qui ferait croire à des roses éphémères que le jardinier est éternel; ils mesuraient les choses à la brièveté de leur vie et à l'étroitesse de leurs observations. Le système de Copernic nous a remis à notre place et nous a appris à ne plus juger des mondes par le point de vue où nous sommes placés. « Notre folie est de croire que toute la nature, sans exception, est destinée à nos usages; et quand on demande à nos philosophes à quoi sert ce nombre prodigieux d'étoiles fixes, dont une partie suffirait pour faire ce qu'elles font toutes, ils vous répondent froidement qu'elles servent à leur réjouir la vue... Je sais bon gré à Copernic d'avoir rabattu la vanité des hommes, qui s'étaient mis à la plus belle place de l'univers; et j'ai du plaisir à voir présentement la terre dans la foule des planètes. » (*Premier soir*, p. 12, p. 15.) A cette façon de dénoncer les illusions anthropocentriques se mêle l'idée toujours présente, insinuée quand elle n'est pas directement énoncée, de la relativité de notre science. En particulier, la pensée qu'il y a des habitants dans les autres planètes, et que ces habitants sont autrement constitués que nous, est bien faite pour nous détourner d'attribuer une importance exagérée à notre vérité humaine. « Nos sciences ont de certaines bornes que l'esprit humain n'a jamais pu passer. Il y a un point où elles nous manquent tout à coup; le reste est pour d'autres mondes, où quelque chose de ce que nous savons est inconnu. » (*Troisième soir*, p. 44.) Fontenelle use d'une conjecture qu'exploitera abondamment la philosophie du dix-huitième siècle : « On dit qu'il pourrait bien nous manquer un sixième sens naturel, qui nous apprendrait beaucoup de choses que nous ignorons. » (*Troisième soir*, p. 44.) De la possibilité de ce sixième sens, Fontenelle est porté à induire que la science due à nos cinq sens n'est qu'un mode de connaissance parmi d'autres; et c'est cela qui certes chez le cartésien Fontenelle n'est plus

cartésien; toute la Métaphysique de Descartes était précisément destinée à nous assurer absolument des principes de notre science. Au reste, Fontenelle prend un singulier plaisir à faire mouvoir son esprit parmi ces vraisemblances que Descartes tenait pour rien auprès de la certitude qui seule compte. Il incline à penser que le bon sens est la chose du monde la moins bien partagée, et il est imbu de cette notion aristocratique de la science qui la réserve à une élite. Parlant de ses idées sur les mondes : « Contentons-nous d'être une petite troupe choisie qui les croyons, et ne divulguons pas nos mystères dans le peuple. » (*Sixième soir*, p. 72.) Il ne se soucie d'être vulgarisateur que pour une aristocratie; et il dirait, avec le sentiment d'un Renan : si j'avais la main pleine de vérités, je me garderais bien de l'ouvrir.

Les *Entretiens sur la pluralité des mondes* pouvaient contribuer à affaiblir l'autorité des croyances religieuses positives, et c'est sans doute un résultat qui n'eût pas outre mesure contrarié Fontenelle; mais ils ne laissaient pas trop transparaître ce dessein. L'*Histoire des oracles* (1687) le manifeste davantage, avec du reste tous les dehors qui conviennent à la fois à la circonspection et à la subtilité d'esprit de Fontenelle. Un érudit hollandais venait de traiter dans un livre cette question : est-il vrai, comme l'ont soutenu les premiers Chrétiens, que les oracles de l'antiquité étaient rendus par des démons et que ces oracles ont immédiatement cessé après la venue du Christ? L'ouvrage répondait négativement. Après avoir songé à le traduire, Fontenelle le refait, l'allège, l'ordonne mieux. Répondre positivement à la question, observe Fontenelle, n'est point du tout réclamé par la Religion vraie qu'il faut savoir distinguer des préjugés qui s'y attachent; mais Fontenelle avait moins à cœur cette distinction qu'il ne le laissait entendre. Les premiers chrétiens ont sans nécessité renforcé le rôle des démons sous l'influence d'idées platoniciennes qui n'avaient

aucun fondement; ils ont cru aux oracles sous l'influence des traditions anciennes qu'ils n'ont point vérifiées; quand on essaie de remonter jusqu'aux témoignages primitifs qui assuraient de l'existence et de la vérité des oracles, ces témoignages se dérobent. « Assurons-nous bien du fait, dit Fontenelle, avant que de nous inquiéter de la cause. Il est vrai que cette méthode est bien lente pour la plupart des gens qui courent naturellement à la cause, et passent par-dessus la vérité du fait; mais enfin nous éviterons le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point. » (Chap. IV, t. II, p. 98.) L'homme a un amour du merveilleux qui le rend naturellement crédule, et il a un respect de la tradition qui confirme sa crédulité; cette crédulité encourage à son tour la fourberie qui a intérêt à l'exploiter. Ainsi se démasquent les oracles anciens; ils auraient pris fin sans la venue du Christ, confondus par le progrès de la raison, et la venue du Christ ne les a pas fait immédiatement disparaître, pas plus qu'elle n'a supprimé certaines survivances du paganisme dans la Religion nouvelle. Fontenelle énonce et applique des règles de rationalisme critique qui certainement dans sa pensée dépassaient la question des oracles pour devoir s'appliquer à la question des miracles et du surnaturel Chrétien : son procédé, qui trouvera au dix-huitième siècle tant d'imitateurs, consiste à faire intervenir entre le paganisme et le Christianisme des analogies qui inviteront tout naturellement à accabler le second sous les arguments qui ont ruiné le premier; et toute l'aptitude qu'a son esprit à l'ironie et à l'allusion voilée lui rend encore plus aisé l'usage de cette méthode oblique.

A l'*Histoire des oracles* se lie assez naturellement son opuscule sur l'origine des fables. « Étudions l'esprit humain dans une de ses plus étranges productions; c'est là bien souvent qu'il se donne le mieux à connaître. » (T. II, p. 388.) Or comment naissent les fables? Il faut nous représenter dans l'humanité pri-

mitive un état d'ignorance et de barbarie dont nous avons à peine l'idée ; à mesure que l'homme est plus ignorant et a moins d'expérience, il voit plus de prodiges ; c'est-à-dire qu'il est plus sujet à voir des choses qui ne sont pas. Le merveilleux qu'il imagine, il le transmet à ses semblables qui, avec la même ignorance et le même goût, non seulement l'acceptent, mais encore l'augmentent et le tranforment, mais de façon à en laisser tomber l'élément de vérité qui pouvait s'y mêler à l'origine. Car dans cette invention des fables l'homme a obéi à la tendance qui le portait à rechercher les causes, et c'est de son expérience qu'il s'est servi pour déterminer ces causes ; mais expliquant comme nous faisons aujourd'hui l'inconnu par le connu, il avait le désavantage de ne connaître que les choses les plus grossières et les plus palpables, tandis que nous avons découvert par l'usage ce que sont des poids, des ressorts, des leviers et que nous pouvons en composer la mécanique du monde. Ce qui a entretenu les fables et la croyance dont elles sont l'objet, c'est la tendance à inventer des choses semblables à celles qui sont acceptées et à les pousser plus loin par des conséquences, c'est ensuite le respect aveugle de l'antiquité et de la prétendue sagesse des ancêtres. Mais l'espèce d'imagination qui a donné naissance aux fables n'est pas le propre d'une race ou d'une latitude : elle appartient à un degré qui est le degré inférieur du développement mental de l'homme. Toutes les nations, à l'exception du peuple élu, ont imaginé ce qu'il y a d'étrange dans leurs fables à un moment où elles étaient encore dans l'ignorance, et c'est la puissance de l'habitude qui les a attachées à ces inventions. « Ne cherchons donc pas autre chose dans les fables, conclut Fontenelle, que l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Il en est moins capable, dès qu'il sait à quel point il l'est. Ce n'est pas une science de s'être rempli la tête de toutes les extravagances des Phéniciens et des Grecs ; mais c'en est une de savoir ce qui a

conduit les Phéniciens et les Grecs à ces extravagances. Tous les hommes se ressemblent si fort, qu'il n'y a point de peuple dont les sottises ne nous doivent faire trembler. » (T. II, p. 398.) Par ces nettes et persistantes indications, Fontenelle se trouve avoir déjà constitué, de l'avis de M. André Lang (*Mythes, cultes et religions*, traduction française de Marillier, p. 617), l'essentiel de la théorie anthropologique des mythes.

Pour s'affermir dans la position qu'il prend sur ces divers sujets, il a un argument dont il use sans cesse : c'est que l'homme est dupe de la tradition, du respect aveugle de l'antiquité. S'il y a là une illusion, on peut dire que Fontenelle s'en est tôt et complètement dégagé. Dès qu'il prend parti dans la querelle des anciens et des modernes, on peut deviner sans le savoir de quel côté il sera. Il intervient pour donner aux partisans des modernes l'appui de raisons scientifiques. Il invoque pour les justifier non pas précisément l'idée de la fixité des lois de la nature qui en la matière ne prouverait rien, mais l'idée d'une certaine puissance constante qu'a la nature de produire des effets de même valeur. « La nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons, et dont elle forme les hommes, les animaux, les plantes ; et certainement elle n'a point formé Platon, ni Démosthène, ni Homère, d'une argile plus fine, ni mieux préparée que nos philosophes, nos orateurs et nos poètes d'aujourd'hui. » (*Digression sur les anciens et les modernes*, t. II, p. 353.) Peut-être la nature veut-elle que certains climats soient plus favorables à certaines productions ; mais ce qui est vrai des fruits de la terre l'est beaucoup moins de ces fruits particuliers que sont les intelligences. Les intelligences se forment les unes sur les autres et sont capables d'acquérir par la lecture et la culture ce qu'elles n'ont pas naturellement. Il est curieux d'observer que Fontenelle, après avoir paru admettre que la nature produit les esprits avec une

fécondité toujours pareille, considère que ces esprits sont surtout aptes à s'éduquer, à se façonner : en d'autres termes il semble accorder plus à l'éducation qu'à la nature dans l'établissement des esprits ; en quoi il annonce une thèse que le dix-huitième siècle développera amplement. Et par là aussi il aboutit à une autre façon de justifier les partisans des modernes : les anciens ont pu avoir la gloire d'inventer en beaucoup de choses presque sans mérite parce qu'ils avaient tout ou presque tout à trouver, et leurs inventions se sont faites parmi beaucoup de tâtonnements et d'erreurs ; les hommes d'aujourd'hui ont souvent plus de mérite à perfectionner certaines inventions qu'ils n'en auraient eu à les faire ; mais aussi ils profitent de ce qu'ont amassé leurs prédécesseurs. Tous les hommes, ainsi que l'avait déjà noté Pascal, sont comme un seul homme qui aurait vécu depuis le commencement du monde jusqu'à aujourd'hui, et il faut seulement ajouter que cet homme n'aura pas de vieillesse. Fontenelle considérait peut-être que dans les lettres le progrès n'est pas si évident et si régulier que dans les sciences, quoique là encore il soit porté à l'affirmer ; mais il ne cesse de redire que toute explication raisonnable du développement de l'humanité doit tourner à l'avantage des modernes ; les modernes ne peuvent que raisonner avec plus de rigueur et avoir plus de lumière ; ces avantages-là, pour Fontenelle, défient toute concurrence.

Fontenelle est donc tout plein de l'idée de progrès, au point de lui faire signifier l'abjuration et même au besoin la dérision du passé. Il semble sans doute participer par là de l'esprit qui avait poussé Descartes, Malebranche et même Pascal à repousser l'autorité, pour ne tenir compte en matière de science que de la raison et de l'expérience ; mais, outre qu'il désavoue volontiers cette règle de l'autorité pour des sujets que Descartes, Malebranche et Pascal laissaient au contraire de parti pris soumis à l'autorité, il marque d'une

note propre cette indépendance à l'égard des traditions ; il y met, autant que la résolution de voir clair par lui-même, la satisfaction de n'être point en retard, et même si possible d'être en avance sur son temps, pour le moins de marcher avec son siècle. Et l'on sait à quel point se sentir dans le mouvement est devenu pour beaucoup d'esprits une marque suffisante de vérité.

Les *Éloges* de savants que Fontenelle prononça en qualité de Secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences furent pour lui de nombreuses occasions d'assouplir sa conception de la science ; s'il resta fidèle jusqu'au bout à la physique cartésienne, il sut cependant reconnaître le génie, pénétrer et même dans une large mesure accepter les desseins scientifiques de Newton : dans le parallèle qu'il faisait entre Descartes et Newton, il disait : « Les principes évidents de l'un ne le conduisent pas toujours aux phénomènes tels qu'ils sont ; les phénomènes ne conduisent pas toujours l'autre à des principes assez évidents. » (*Éloge de Newton*, t. Ier, p. 394.) Il conçoit de plus en plus la nécessité de faire sa place à l'expérience ; mais il réclame des explications qu'elles aient la clarté et la rigueur des explications géométriques, même quand elles portent sur d'autres objets. Dans sa *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique*, et sur les travaux de l'Académie des sciences, il dit : « L'esprit géométrique n'est pas si attaché à la géométrie qu'il n'en puisse être tiré et transporté à d'autres connaissances. Un ouvrage de morale, de politique, de critique, peut-être même d'éloquence, en sera plus beau, toutes choses d'ailleurs égales, s'il est fait de main de géomètre. » (T. Ier, p. 34.)

Cependant dans cette même préface il marque avec force ce qu'il faut entendre par la science, et il entend par la science les sciences mathématiques, physiques et naturelles ; s'il admet que la géométrie peut pénétrer dans toutes, il ne règle pas d'avance la part

qu'elle doit avoir en chacune d'elles ; il croit à la nécessité de se contenter de vérités et de sciences séparées, jusqu'à ce qu'elles se rejoignent d'elles-mêmes plus tard par une démarche immanente à leurs propres progrès dans l'ordre des connaissances positives, non par l'essentielle unité soit de l'objet à connaître soit du sujet connaissant. C'est là une conception de l'unité du savoir qui, provenant de la coordination des sciences particulières, est tout autre que celle que Descartes avait conçue comme résultant de l'unité de l'intelligence.

Cette défiance des systèmes, qui se retrouvera chez Condillac, l'a détourné de l'examen direct des questions purement philosophiques : il dit bien à l'occasion que la connaissance de la nature nous conduit à connaître un créateur d'une intelligence infinie et que « la véritable physique s'élève jusqu'à devenir une espèce de théologie. » (*Préface sur l'utilité des Mathématiques*, p. 36.) Mais il n'insiste guère sur ce sujet. Dans un fragment de la *Connaissance de l'esprit humain*, où il déclare d'ailleurs ne pas vouloir entreprendre sur la nature de l'esprit une spéculation métaphysique, il adhère sans hésitation aux théories empiristes sur l'origine des idées, au point de dire que l'ancienne philosophie, celle qui soutenait que tout passe par les sens avant de venir dans l'intelligence, n'avait pas tort (t. II, p. 411) : en réalité cette ancienne philosophie était devenue la philosophie nouvelle. Et si Fontenelle, tout en conservant une certaine forme d'esprit cartésien, concède que tout vient des sens, ce n'est pas à Aristote qu'il l'accorde, mais à l'empirisme triomphant.

De Fontenelle on peut rapprocher P. Bayle, et pour les premières idées qui ont eu prise sur leurs esprits, et pour l'action intellectuelle qu'ils ont exercée, mais non point pour les moyens par lesquels ils l'ont exercée (1). L'un et l'autre ont été élevés dans le cartésia-

(1) Bayle ne parle jamais de Fontenelle qu'avec de grands éloges. (Voir Delvolvé, p. 104).

nisme, mais sans se laisser accaparer tout entiers ni par tout le système, ni toujours; l'un et l'autre ont goûté de Descartes le droit de raisonner librement et de ne s'en rapporter qu'à leurs idées claires; l'un et l'autre ont estimé très haut la physique de Descartes; mais déjà ici se marque une différence. Fontenelle adhère en somme dogmatiquement à cette physique; Bayle la préfère à toute autre, mais sans aller plus loin, et cela dès les débuts : « Je regarde le cartésianisme simplement comme une hypothèse ingénieuse qui peut servir à expliquer certains effets naturels; mais du reste j'en suis si peu entêté que je ne risquerais pas la moindre chose pour soutenir que la nature se règle et se gouverne selon ces principes-là. » (Lettre à son frère, 29 mai 1681.) D'ailleurs Bayle est peu instruit et, semble-t-il même, peu curieux des questions proprement scientifiques, de celles dont l'examen exigerait des connaissances spéciales; en retour il s'intéresse passionnément aux opinions, aux idées, aux théories; il les accueille d'où qu'elles lui viennent, prend plaisir à les exposer, à les tourner et à les retourner, à les soumettre à la critique; il est loin d'avoir pour les doctrines du passé la négligence dédaigneuse des cartésiens; il s'attache aux maîtres de la philosophie ancienne, les fait comparaître devant lui avec complaisance. Savoir ce que d'autres ont pensé le préoccupe plus que savoir ce qu'il pense; ainsi chez lui une disposition cartésienne d'esprit aboutit par une singulière conséquence ou inconséquence au goût et à l'usage immodérés de l'érudition. Cette érudition lui sert à montrer l'inanité de toutes les prétentions à accorder rationnellement les multiples objets des affirmations humaines. On le qualifie de sceptique; il l'est si l'on veut par les réserves critiques et même négatives qu'il oppose à toute doctrine complète et arrêtée; il l'est par l'extension très grande, quoique non illimitée, du doute méthodique à certains problèmes; il ne l'est pas au sens où il douterait réellement

de tout. Son doute, c'est le sentiment de la faiblesse rationnelle des doctrines, soit qu'elles veuillent rationnellement expliquer ce qui est rationnellement inexplicable, soit qu'elles veuillent enchaîner par des liens rationnels des éléments de vérité qui peuvent être réellement compatibles sans l'être rationnellement. Pour la formation de ce genre d'esprit, il est une circonstance qui, je crois, est importante à relever. Il est d'origine calviniste, et il appartient à une famille de pasteurs ; vers l'âge de vingt-deux ans, il se convertit au catholicisme dans un collège des jésuites de Toulouse ; dix mois plus tard, sous la double influence de ses réflexions et de sa famille, il retourne à sa confession première. Ce n'était point là pure instabilité mentale ; il ne pouvait vivre quelque temps avec certaines traditions sans en sentir avant tout l'insuffisance intellectuelle. Mais de plus, s'il reste protestant, il avait comme réservé en lui un sentiment profond de ce qui, dans les œuvres de la nature comme dans celles de la grâce, ne se laisse jamais réduire à des raisons claires. Quoi qu'il en soit, s'il prépare le dix-huitième siècle à qui il a fourni, surtout par la partie négative de son œuvre, tant d'arguments et de documents, il reste d'ailleurs en dehors de cette foi au progrès qui était celle de Fontenelle et qui sera celle du dix-huitième siècle ; le mouvement de l'humanité est pour lui un jeu de bascule et non une marche régulière en avant, et la raison jusqu'à présent s'est trop montrée impuissante pour préjuger qu'à une certaine heure elle gouvernera.

Professeur à l'Académie protestante de Sedan, puis, une fois celle-ci fermée (1681), professeur libre de Philosophie à Rotterdam, Bayle fut avant tout un publiciste dont la vocation spéciale se manifesta d'abord par la publication de son journal, *Nouvelles de la République des lettres*, puis par celle de son *Dictionnaire historique et critique* ; il dépense là des ressources prodigieuses d'érudition et de dialectique. Et

il se révèle également par des ouvrages presque tous suscités par une occasion, mais développant des thèses do t la portée dépassait singulièrement le sujet qui en avait été le point de départ.

Tel fut déjà le premier livre par lequel il se fit connaître comme écrivain : *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre* 1680 : critique en apparence inoffensive de la superstition populaire qui voyait dans certains phénomènes astronomiques rares la propriété de produire ou de présager des malheurs. Bayle ne se contente pas de montrer les raisons physiques positives qui s'opposent à ce pouvoir malfaisant d'une comète ; il analyse les causes qui font naître et qui entretiennent la croyance à ce pouvoir ; légendes des poètes, récits d'historiens plus empressés à flatter le goût du merveilleux qu'à critiquer les faits qu'ils rapportent, autorité de la tradition. En tout cas, les comètes ne pourraient être causes ou signes de mal que si elles avaient été miraculeusement formées par Dieu à cet effet : et alors la singulière conséquence ! Les comètes ayant été autant observées dans l'antiquité païenne, Dieu aurait e couragé l'idôlatrie pour empêcher l'athéisme ! Mais l'idolâtrie vaut-elle mieux ? Ainsi Bayle touche à la question du miracle ; d'ailleurs il ne la résout pas négativement ; seulement il ne faut pas multiplier les miracles sans nécessité ; pour qu'un miracle soit admis, il faut qu'il soit un fait avéré, inexplicable par des causes naturelles ; et de plus tout miracle doit être suspect, ou même rejeté, qui ne sert pas à rendre les hommes meilleurs ou à les conduire à la vraie foi. Cette critique, comme on voit, reste mesurée dans la forme, mais elle énonce des motifs de douter dont le développement peut conduire sans trop de difficulté jusqu'à la négation du miracle même. Enfin, ayant supposé que l'athéisme paraît valoir mieux que l'idolâtrie, il pose une nouvelle question non moins grave ; y a-t-il un rapport nécessaire entre

la moralité et les croyances religieuses? Or ce que Bayle s'applique à établir, c'est que, si d'une part les Chrétiens sont loin souvent de se conduire en gens vertueux, l'athéisme ne conduit pas fatalement à la corruption des mœurs. Il y a une très grande différence entre ce que l'homme croit et ce qu'il fait ; ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui le déterminent à agir, ce sont les passions présentes du cœur. Même quand sa conduite s'accorde avec les commandements divins, ce n'est pas d'eux qu'elle dérive, mais d'une disposition d'âme qui la règle ainsi, et qui l'aurait réglée autrement, si elle-même avait été autre. Bayle en vient donc à poser en termes très explicites l'indépendance de la morale à l'égard des croyances religieuses.

Il posait du même coup le droit de ces croyances à être diverses, et ainsi il était bien dans l'état qu'il fallait pour défendre à fond l'idée de tolérance : car parler de tolérance signifiait alors consentir à l'indifférence en matière de religion. Sans doute la tolérance était réclamée par les persécutés, mais parce qu'en principe les persécutés estimaient avoir, eux, non ce droit, mais la vérité. Or Bayle était assez dégagé du souci dogmatique de la vérité pour pouvoir réclamer une tolérance universelle et en quelque sorte sans condition. Dans sa critique générale de l'*Histoire du calvinisme* du P. Maimbourg, il fait ressortir que, si l'on soutient que la vérité a le droit d'extirper l'erreur, chaque secte, se jugeant en possession de la vérité, tâchera d'opprimer les sectes adverses, et alors ce ne sera plus même la prétendue vérité, ce sera la force qui décidera. Bayle reprend et développe cette revendication de la tolérance un peu plus tard dans le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer* (1686). Là il déclare bien nettement être dégagé du simple *souci* de défendre une confession particulière ; c'est à toutes les religions universellement qu'il refuse le droit de persécuter.

Certes l'Évangile renferme bien le mot : Contrains-les d'entrer, *Compelle intrare*. Mais il y a un principe d'interprétation des textes évangéliques qui doit, selon Bayle, l'emporter sur tout autre : c'est que tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des actions mauvaises est faux, et c'est qu'il n'y a pas de dogme qui tienne contre ce que la lumière naturelle nous révèle, principalement à l'égard de la morale. Or, le précepte *Compelle intrare* pris à la lettre non seulement engendrerait des dissensions sans fin et une réciprocité interminable de persécutions, mais encore il tendrait à violer tout ce qui est humain et juste. C'est la conscience qui pour chacun est juge de ce qu'il doit accepter comme vérité, et nulle puissance extérieure ne peut se substituer ou s'imposer à elle ; Bayle proclame le droit de la conscience errante dans une formule particulièrement expressive : « Tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet pour ce que nous croyons être la vérité. » — Voilà ce que soutint Bayle, plusieurs années avant l'apparition des *Lettres de Locke sur la tolérance*. — On sait quelle résistance ces thèses de Bayle rencontrèrent de la part de Jurieu.

D'une façon générale, Bayle est opposé à tout ce qui concilierait objectivement la raison avec elle-même, ou avec les faits, ou avec la foi. Sa curiosité des doctrines anciennes ressuscite avec complaisance les arguments de l'École d'Élée qui opposent si bien l'exigence rationnelle de l'unité absolue et la constatation empirique des apparences multiples et changeantes, ou encore les données du pyrrhonisme qui nous laisse suivre les phénomènes, et qui est un auxiliaire de la foi quand la foi ne s'appuie pas à un dogmatisme philosophique. — Est-ce pour avoir essayé de comprendre dans une unité rationnelle absolue les manifestations diverses de l'univers que Spinoza a choqué Bayle jusqu'à le rendre injuste, non seulement pour

sa doctrine, mais pour sa personne? C'est fort possible. Mais il s'attaque également aux idées religieuses en tant qu'elles prennent la forme *dogmatique* : création, providence. — En particulier, lorsque la raison s'applique à la conception chrétienne du Dieu-providence, elle aboutit, selon lui, à d'inextricables contradictions. Le problème du mal sert à Bayle à rassembler contre l'idée de la Providence toutes les objections anciennes et modernes ; il établit par l'histoire qu'elle est une selle à tous chevaux, une idée commode dont toutes les sectes se servent pour attribuer chacune à Dieu des desseins contraires ; il établit par la philosophie qu'à l'objection insoluble du mal physique et du mal moral, l'hypothèse des Manichéens, qui admettent un double principe du monde, un principe du mal et un principe du bien, sans être exempte de difficultés, est la plus plausible ; c'est pour répondre à Bayle que Leibniz écrivit sa *Théodicée.* — Ainsi est mis en relief l'antagonisme de l'esprit de Bayle et de celui de Leibniz ; s'ils manifestent l'un et l'autre une curiosité vraiment universelle, ils n'en représentent pas moins des tendances inconciliables ; le premier s'offrant à nous comme le type de l'esprit critique pur, le second apparaissant comme le modèle du génie créateur qui sent le besoin d'être l'architecte d'une construction positive.

Néanmoins, il ne serait pas impossible de relever dans les écrits de Bayle quelques éléments positifs. Telle apparaîtrait par exemple sa conception des atomes animés, qui semble le rapprocher de la *Monadologie.* Mais elle le rapproche davantage en réalité du naturalisme du dix-huitième siècle et d'une espèce d'hylozoïsme. Au fond Bayle n'est détourné du mécanisme cartésien que par ce que celui-ci a de trop intelligible. Et si l'on peut trouver chez lui les lignes d'une certaine méthode rationnelle, elles ne sont pas très fermes, ni très rigoureusement tracées. Il faut laisser Bayle à son rôle, qui a été d'user du raisonnement

contre la raison, et d'avoir fait du rationalisme une méthode de critique formaliste soutenue par l'érudition. En fait, il préside à la dissolution de l'esprit cartésien, dont nous allons maintenant trouver la négation directe avec le dix-huitième siècle proprement dit.

Une œuvre comme celle de Bayle reste uniquement *critique*, et c'est pour cela que nous ne pouvons croire qu'elle ait le dernier mot. Mais des œuvres de ce genre, si irritantes qu'elles soient provisoirement, sont utiles en ce qu'elles préparent de nouvelles façons de voir les problèmes et de nouvelles méthodes pour les résoudre.

CHAPITRE VI

VOLTAIRE

Le dix-septième siècle, surtout en sa seconde moitié, paraît se rattacher pour les idées essentielles à l'influence de Descartes et de Pascal ; mais concurremment au développement visible, sinon officiel, de cette pensée classique et chrétienne, un autre courant n'a cessé de circuler et de grossir, un courant de « libre pensée » qui, sans trouver encore sa forme rationnelle et son expression organisée et publique, a préparé l'esprit nouveau du dix-huitième siècle. C'est en effet en opposition au cartésianisme et plus encore au christianisme, surtout à celui de Pascal, que ce « siècle des philosophes » prétend affirmer le triomphe de la « raison » contre les « imaginations » et les préjugés d'un autre âge.

Déjà, nous l'avons vu, à côté de Bayle, Fontenelle, même quand il se réclame partiellement de la méthode cartésienne, prend en réalité une attitude toute différente, et, principalement pour la métaphysique, oriente les esprits au rebours du dogmatisme et de l'innéisme de Descartes.

Le sens même des mots change comme change l'ennemi à combattre. Lorsque Descartes et Malebranche luttent contre « l'imagination », ils ne peuvent prévoir que le dix-huiti me siècle va les accuser de s'être laissé entraîner par elle. C'est que, pour eux, l'imagination est la faculté qui, liée aux sens, menace simplement de supplanter la raison et de substituer

aux idées claires, par lesquelles le réel apparaît à l'esprit, des représentations confuses, des passions qui expriment les besoins de l'homme individuel plutôt que la vérité pure. Mais, pour le dix-huitième siècle, le mot imagination ne désigne même plus cette part subjective et affective d'une connaissance déformée par nos passions ; il signifie plus radicalement les fictions, les rêves d'un esprit qui ne prend pas son point de départ, son moyen de contrôle, son terme d'application dans l'expérience ; c'est ainsi que « l'imagination », dans la langue du temps, représente *ce qui n'est pas*, le pur *imaginaire*. Or, parmi ces chimères que dénonce le dix-huitième siècle, figure en première ligne « l'esprit de système », la métaphysique. « Systématique », comme « métaphysique », est une épithète péjorative dont on use beaucoup alors. La raison, qui désormais s'estime adulte, croit n'avoir plus besoin de l'appareil compliqué d'une philosophie technique ; elle prétend, avec l'appui des faits, pouvoir spontanément faire œuvre philosophique, indépendamment de toute systématisation et par une critique directe des idées, des croyances, des institutions traditionnelles.

Ce qui caractérise encore ce mouvement général de l'esprit au dix-huitième siècle, c'est que les idées dont il s'inspire ne sont pas nées uniquement sur le sol français, comme y étaient nées les doctrines précédentes ; il s'agit d'une pensée plus diffuse, excitée par des influences étrangères, n'ayant plus par là même le caractère de continuité méthodique et d'enchaînement régulier qui constitue l'originalité des grands systèmes. L'homme en qui s'exprime le plus complètement sans doute et le plus brillamment cet esprit du temps, désireux de vues fragmentaires et de critiques spécieuses plutôt que d'organisation méthodique, c'est Voltaire. C'est lui qui, de façon plus ou moins déguisée, mais avec une hostilité foncière et à l'aide d'arguments toujours simplement obvies, sans

recours à aucune discipline technique, conduit en France la lutte contre le cartésianisme, comme aussi contre le christianisme; et il la conduit à l'aide de la philosophie et de la science anglaises qu'il interprète à travers ses tendances et ses passions personnelles.

C'est en invoquant Locke qu'il combat Descartes métaphysicien, c'est en invoquant Newton qu'il combat Descartes physicien : les *Lettres philosophiques* qu'il a été porté à écrire par son séjour en Angleterre (milieu de 1726-début de 1729) et qu'il a publiées en 1734, opèrent l'importation de la pensée anglaise dans la pensée française. Par surcroît ces lettres énoncent certaines des conceptions auxquelles Voltaire se montrera le plus fidèle.

Voltaire a clairement aperçu l'unité de tendances à laquelle pouvaient se ramener les œuvres cependant différentes de Bacon, de Locke et de Newton, et il l'a dégagée de façon à en faire le principe d'une opposition d'ensemble à toute l'œuvre de Descartes. (V. les lettres XII-XVII.) « Le chancelier Bacon ne connaissait pas encore la nature; mais il savait et indiquait tous les chemins qui mènent à elle... Il est le père de la Philosophie expérimentale...; de toutes les épreuves physiques qu'on a faites depuis lui, il n'y en a presque pas une qui ne soit indiquée dans son livre. » (*Douzième lettre*, édition Lanson, t. Ier, p. 154-157.) Cette méthode expérimentale que Bacon avait exaltée et dont il avait prévu ou pressenti les fécondes applications, Locke l'a portée dans les questions de métaphysique. « Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage, plus méthodique, un Logicien plus exact que M. Locke; cependant il n'était pas grand mathématicien...; personne n'a mieux prouvé que lui qu'on pouvait avoir l'esprit géomètre sans le secours de la géométrie. » (*Treizième lettre*, p. 166.) Après avoir rappelé entre autres thèses philosophiques sur l'âme celle de Descartes, « né pour découvrir les erreurs de l'antiquité,

mais pour y substituer les siennes », celles de Malebranche égaré par « ses illusions sublimes », Voltaire ajoute : « Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire ; Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. Il s'aide partout du flambeau de la Physique ; il ose quelquefois parler affirmativement, mais il ose aussi douter ; au lieu de définir tout d'un coup ce que nous ne connaissons pas, il examine par degrés ce que nous voulons connaître. Il prend un enfant au moment de sa naissance ; il suit pas à pas les progrès de son entendement ; il voit ce qu'il a de commun avec les bêtes, et ce qu'il a au-dessus d'elles ; il consulte surtout son propre témoignage, la conscience de sa pensée. » (P. 168, 169.) Contre Descartes, Locke montre surtout qu'il n'y a pas d'idées innées, que l'âme ne pense pas toujours, que les idées nous viennent par les sens ; et, ayant marqué les limites de nos connaissances, il déclare que nous ne serons jamais capables de savoir si un être purement matériel pense ou non, et que Dieu aurait pu parfaitement, dans sa Toute-puissance, communiquer à la matière la faculté de penser ; supposition très légitime, malgré les récriminations violentes qu'elle a suscitées contre Locke ; — supposition que Voltaire se plaira pour son compte à reprendre sans cesse. De Newton Voltaire expose le système du monde, les théories optiques et la conception mathématique de l'Infini ; si, dans la quatorzième lettre où il établit directement le parallèle entre Descartes et Newton, il laisse à Descartes quelque mérite de précurseur, il affirme plus catégoriquement et sans réserve aucune la supériorité décisive qu'il accorde à Newton dans les lettres suivantes ; il montre en Newton le destructeur du système cartésien, en particulier de la théorie des tourbillons, de la matière subtile et du plein, et en même temps le savant positif qui n'affirme rien, même

l'explication la plus universelle, qu'en vertu de l'expérience et du calcul ; il défend Newton contre l'accusation d'avoir restauré sous le nom d'attraction une qualité occulte. « Ce sont les tourbillons qu'on peut appeler une qualité occulte, puisqu'on n'a jamais prouvé leur existence. L'attraction au contraire est une chose réelle, puisqu'on en démontre les effets et qu'on en calcule les proportions. » (*Quinzième lettre*, p. 291.) Voltaire tournait ainsi contre le cartésianisme l'admiration et l'assentiment qu'il tâchait de conquérir à Locke et à Newton.

Descartes n'était pas le seul grand représentant de la pensée française du dix-septième siècle qu'il songeait à combattre : « Me conseilleriez-vous, écrivait-il à Formont (lettre de juin 1733), d'y ajouter (aux lettres philosophiques) quelques petites réflexions détachées sur les *Pensées* de Pascal ? Il y a longtemps que j'ai envie de combattre ce géant. Il n'y a guerrier si bien armé qu'on ne puisse percer au défaut de la cuirasse ; et je vous avoue que si, malgré ma faiblesse, je pouvais porter quelques coups à ce vainqueur de tant d'esprits, et secouer le joug dont il les a affublés, j'oserai presque dire avec Lucrèce :

> *Quare* superstitio *pedibus subjecta vicissim*
> *Obteritur ; nos exaequat victoria coelo.*

« Au reste, je m'y prendrai avec précaution, et je ne critiquerai que les endroits qui ne seront point tellement liés avec notre sainte religion qu'on ne puisse déchirer la peau de Pascal sans faire *saigner* le Christianisme. » De fait, Voltaire compose de ses remarques sur les *Pensées* de Pascal la dernière de ses *lettres philosophiques*. A la vérité, c'était bien pour faire saigner le Christianisme qu'il s'essayait à déchirer la peau de Pascal ; et, en se donnant cet adversaire de choix, il allait droit à celui dont le génie paraissait avoir découvert la méthode de démonstration du Christianisme la plus appropriée en même temps à

l'âme de son temps, à la condition de l'esprit humain et à la signification des dogmes. Il use d'ailleurs avec Pascal d'un procédé qui lui sera familier, surtout dans les controverses touchant aux questions métaphysiques et religieuses, et qui consiste à simplifier les données des problèmes ou même à rapetisser les questions. « J'ose prendre, dit-il, le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime ; j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchants, ni si malheureux qu'il le dit. » (*Éd, Lanson*, t. II, p. 185.) Et voici tout le sens de la polémique de Voltaire : y aurait-il dans l'homme les contradictions que Pascal y découvre, cela ne suffirait pas pour prouver la vérité du Christianisme : car les religions païennes ont aussi des fables qui accouplent des éléments opposés de notre nature ; et, de plus, faire reposer la vérité du Christianisme sur l'accord qu'il a avec les étonnantes contrariétés de l'homme, c'est le traiter comme une métaphysique qui doit l'emporter sur les autres, au lieu de prouver qu'il est la Religion véritable. Mais surtout il n'y a pas dans l'homme les contradictions qu'y découvre Pascal ; ces prétendues contradictions ne sont que les ingrédients nécessaires du composé qu'est l'homme, mêlé de bien et de mal, de plaisir et de peine, de passion et de raison. Il n'y a qu'à le mettre à sa place dans la nature, qu'à le suivre dans le développement de ses facultés pour reconnaître qu'il n'est nullement une énigme. Pour Voltaire, qui contre le Jansénisme est un allié des Jésuites, c'est le dogme qui introduit le mystère ; mais les complications de l'homme, telles qu'on peut les observer et les analyser, n'ont rien de mystérieux. Dans l'éloignement qu'ont les hommes pour le repos, dans l'instinct qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, il n'y a rien qui trahisse la déchéance d'une grandeur première, rien qui soit le signe d'un déséquilibre originel ; mais il y a simplement la preuve que l'homme est né pour l'action, non pour une contemplation stupide de lui-même ; cette voca-

tion est l'instrument de son bonheur, non le ressentiment de sa misère. Voltaire s'applique donc à effacer de la nature humaine les traces et les raisons d'une inquiétude qui la porterait d'elle-même vers le problème religieux ; et particulièrement il dénonce dans la prétendue duplicité de l'homme « une idée aussi absurde que métaphysique ». (*Éd. Lanson*, t. II, p. 190 : V. lettre à La Condamine, 22 juin 1734 ; — lettre au Père Tournemine, 1735.) Ainsi aux premières manifestations de l'activité philosophique de Voltaire se trouvent liées une critique et une tentative de réfutation de Pascal ; elles se trouvent liées également aux dernières ; car, en 1778, à la veille de sa mort, Voltaire publie à Genève l'édition des *Pensées* qu'avait donnée Condorcet en 1776 et dans laquelle Condorcet avait inséré les remarques de Voltaire : Voltaire y ajoute de nouvelles remarques, moins appuyées que les précédentes sur le naturalisme optimiste des premières, davantage sur l'idée du progrès de la science.

Les *Lettres philosophiques* nous montrent Voltaire muni de tout l'essentiel de sa philosophie : opposition à Descartes et à Pascal, à la métaphysique rationaliste, à la physique absolument mécaniste, à la représentation dualiste de la nature humaine, et au christianisme ; un fond positif de notions empruntées à Locke, à Newton et au déisme anglais. Tout cela va s'exprimer chez lui, se reproduire, se varier, sans s'approfondir, au gré des circonstances et de sa curiosité ; tout cela va prendre air, forme et influence par les prodigieuses ressources de son esprit, rapide et pénétrant, mais seulement à la manière d'une flèche.

Bornons-nous à passer en revue quelques-unes des théories philosophiques de Voltaire sans en suivre les innombrables variations.

Une des idées sur lesquelles il revient le plus souvent, c'est l'idée des bornes de l'esprit humain. Mais cette idée qui doit arrêter bien des affirmations, beaucoup plus d'ailleurs que la curiosité même, ne s'accompagne

pas proprement chez lui du sentiment du mystère; elle est la décision de ne pas s'attarder à l'inexplicable et de se tenir pour parfaitement content de ce qui est explicable ou à peu près. Sur la vanité des recherches et des controverses métaphysiques, il abonde en plaisanteries. La métaphysique, d'après lui, « contient deux choses : la première, tout ce que les hommes de bon sens savent; la seconde, ce qu'ils ne sauront jamais. » (Lettre à Frédéric, 17 avril 1737.) « Les disputes métaphysiques ressemblent à des ballons remplis de vent que les combattants se renvoient. Les vessies crèvent, l'air en sort, il ne reste rien. » (*Histoire de Jenni*. Édition Beuchot, XXXIV, p. 385.) Par quoi remplacer ces inutiles agitations de l'esprit? Par une observation exacte et par des raisonnements directement fondés sur elle. De même que pour concevoir le vrai système du monde, nous devons nous transporter au soleil, de même pour échapper à tous les préjugés accumulés par les métaphysiciens, nous devons supposer que nous descendons du globe de Mars ou de Jupiter pour apprendre ce qu'est l'homme; et tout d'abord nous observons l'homme parmi les animaux, — inférieur par quelques facultés à certains d'entre eux, supérieur pour quelques autres à certains autres, — et surtout nous apprenons qu'il n'y a pas qu'un homme constitué essentiellement par la raison, mais des espèces d'hommes très différentes, d'intelligences très inégales selon le nombre des idées qu'elles ont acquises. (*Traité de métaphysique*, Introduction, chap. I, t. XXXVII, p. 277-283.)

Y a-t-il un Dieu? N'y en a-t-il pas? Dans la solution de ce problème Voltaire paraît avoir eu une certaine constance, bien que l'on puisse distinguer ses affirmations successives là-dessus par plus d'une nuance. Il soutint d'abord qu'il y a des peuples qui n'ont aucune connaissance de Dieu : qu'on traite ces peuples de barbares, soit; mais cela montre que cette connaissance, comme toute connaissance, s'acquiert avec le temps.

L'argument que Voltaire juge le plus complet et le plus décisif, au moins à un certain moment, est celui-ci : « J'existe, donc quelque chose existe. Si quelque chose existe, quelque chose a donc existé de toute éternité ; car ce qui est, ou est par lui-même, ou a reçu son être d'un autre. S'il est par lui-même, il est nécessairement, il a toujours été nécessairement, et c'est Dieu ; s'il a reçu son être d'un autre, et ce second d'un troisième, celui dont ce dernier a reçu son *être* doit nécessairement être Dieu. » (*Traité de Métaphysique*, chap. II, t. XXXVII, p. 285-286.) Cette preuve que Voltaire reproduit dans le *Dictionnaire philosophique* à l'article *Dieu* (t. XXVIII, p. 359) et à l'article *Ignorance* (t. XXX, p. 311), est telle que rien ne lui semble plus grand, ni plus simple.

Mais l'argument auquel Voltaire s'attache de préférence et qu'il reprend avec une insistance inlassable, c'est l'argument par les causes finales. Bien des philosophes le méprisent parce qu'il est trop sensible ; il était cependant, dit Voltaire, le plus fort aux yeux de Newton (*Éléments de la philosophie de Newton*, 1re partie, chap. Ier, t. XXXVIII, p. 13-14) ; il est vieux sans doute, mais il n'en est pas plus mauvais. (*Dictionnaire philosophique. Athéisme*, XXVII, p. 171.) Voltaire prétend le résumer exactement, quoique très simplement, ainsi : « Quand je vois une montre dont l'aiguille marque les heures, je conclus qu'un être intelligent a arrangé les ressorts de cette machine afin que l'aiguille marquât les heures. Ainsi, quand je vois les ressorts du corps humain, je conclus qu'un être intelligent a arrangé ces organes pour être reçus et nourris neuf mois dans la matrice, que les yeux sont donnés pour voir, les mains pour prendre, etc... » (*Traité de métaphysique*, chap. II, t. XXXVII, p. 285.)

« L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
« Que cette horloge existe et n'ait pas d'horloger (1) ».

(1) Cf. *Les Cabales*, Satire, vers 111-112, t. XIX, p. 261.

Cet argument, Voltaire ne l'investit que d'une très grande probabilité, et il marque ainsi la distinction qu'il y a entre la conclusion qui réclame un être plus intelligent et plus puissant que l'homme et l'affirmation d'un Être absolument infini et créateur. (*Traité de Métaphysique*, chap. II, p. 285.) Mais Voltaire estime que la thèse de l'existence nécessaire du monde enferme beaucoup plus de difficultés, de contradictions que l'affirmation de l'existence de Dieu, et que par là se renforce la probabilité de celle-ci. (*Traité de Métaphysique*, p. 297. — Cf. lettre à Frédéric du 17 avril 1737.) Cette probabilité apparaît de plus en plus à Voltaire comme équivalente à la certitude.

Les athées allèguent que le hasard ayant des combinaisons infinies dans l'infini du temps peut assurer, à un certain moment, la combinaison particulière qu'est notre monde. Mais, répond Voltaire, une combinaison de cette sorte réussissant par hasard ne serait jamais qu'une combinaison et ne pourrait pas se donner les marques d'intelligence et de sagesse que nous observons soit dans l'ensemble de l'univers, soit dans le plus simple organisme. (*Homélie sur l'athéisme*, t. XLIII, p. 230.)

Voltaire tient donc aux causes finales. — Sans doute il y a des causes finales tout à fait chimériques et même ridicules. Les nez n'ont pas été faits pour porter des besicles ; niera-t-on qu'ils ont été faits pour sentir ? Or voici le critère qui permet de distinguer les causes finales vraies des causes finales chimériques : « Quand on voit une chose qui a toujours le même effet, qui n'a uniquement que cet effet, qui est composée d'une infinité d'organes, dans lesquels il y a une infinité de mouvements qui tous concourent à la même production, il me semble qu'on ne peut, sans une secrète répugnance, nier une cause finale. Le germe de tous les végétaux, de tous les animaux est dans ce cas ; ne faut-il pas être un peu hardi pour dire que tout cela ne se rapporte à aucune fin ? » (*Traité de Métaphysique*, chap. II, t. XXXVII, p. 295.)

« Rien n'ébranle en moi cet axiome : tout ouvrage démontre un ouvrier. » (*Le Philosophe ignorant* (1766), XV, t. XLII, p. 554.) — Le monde est un *ouvrage.* Dans un dialogue du *Dictionnaire philosophique* entre la nature et un philosophe, le philosophe demande à la nature comment, étant si brute dans ses montagnes et dans ses mers, elle est pourtant si industrieuse dans ses végétaux et ses animaux : « Mon pauvre enfant, lui répond-elle, veux-tu que je te dise la vérité? C'est qu'on m'a donné un nom qui ne me convient pas ; on m'appelle NATURE, et je suis tout ART. » (Article *Nature* du *Dictionnaire philosophique*, t. XXXI, p. 268.) L'univers est donc ainsi dépouillé de toute force interne de développement ; il est un objet fabriqué, comme les produits de l'activité industrieuse des esprits que nous voyons à l'œuvre. Or c'est là une conception du monde beaucoup plus anthropomorphique que celle d'un Descartes qui s'interdit de sonder les desseins de Dieu et d'un Malebranche chez qui la sagesse divine relève le monde au-dessus de tout ce qui l'assimilerait aux œuvres humaines. — Relevons ces réflexions sur Descartes : « Il s'en faut bien que les prétendus principes physiques de Descartes conduisent ainsi l'esprit à la connaissance de son Créateur. A Dieu ne plaise que par une calomnie horrible j'accuse ce grand homme d'avoir méconnu la suprême Intelligence à qui il devait tant, et qui l'avait élevé au-dessus de presque tous les hommes de son siècle ! Je dis seulement que l'abus qu'il a fait quelquefois de son esprit a conduit ses disciples à des précipices, dont le maître était fort éloigné ; je dis que le système cartésien a produit celui de Spinoza ; je dis que j'ai connu beaucoup de personnes que le cartésianisme a conduites à n'admettre d'autre Dieu que l'immensité des choses, et que je n'ai vu au contraire aucun newtonien qui ne fût théiste dans le sens le plus rigoureux. » (*Éléments de la philosophie de Newton*, partie I, chap. Ier, t. XXXVIII, p. 13.)

Le monde n'existe pas par soi, Voltaire n'a jamais

mis en doute cette affirmation traditionnelle ; mais il est porté à admettre que ce monde est éternel, qu'il n'y a jamais eu à proprement parler de commencement, de moment initial, et sur la création même il semble avoir varié : « La création proprement dite est un objet de foi, et non de philosophie. » (*Le Philosophe ignorant*, XXIV, t. XLII, p. 563.) Diverses assertions paraîtraient le rapprocher du spinozisme ; mais il n'en est rien ; il partage même à peu près toutes les préventions de Bayle contre Spinoza. Ce qui le choque le plus chez l'auteur de l'*Éthique*, — véritable athée au fond, pense-t-il, — c'est la négation qu'il fait des causes finales : « Comment Spinoza, ne pouvant douter que l'intelligence et la matière existent, n'a-t-il pas examiné au moins si la Providence n'a pas tout arrangé ? Comment n'a-t-il pas jeté un coup d'œil sur ces ressorts, sur ces moyens dont chacun a son but, et recherché s'ils prouvent un Artisan suprême ? » (*Éléments de la philosophie de Newton*, p. 567.) Partout où apparaît une tentative pour expliquer la nature sans une finalité, sans un art et une intention, pour la douer d'une puissance spontanée de vie, de développement et d'évolution, Voltaire s'insurge. Avant de combattre d'Holbach et son Système de la nature, il combat l'Anglais Needham cherchant à prouver la génération spontanée, le Français de Maillet montrant dans les espèces animales des métamorphoses et une évolution ; et l'une de ses armes, ici encore, est la raillerie. Tous ceux de ses contemporains qui, même de loin et vaguement, préludent à Lamarck et à Darwin, l'inquiètent et trouvent en lui un adversaire décidé.

Puisqu'il y a sagesse et finalité dans le monde, Voltaire affirme la Providence, mais une Providence générale et non particulière : de petits accidents pour de grands effets ; mais ce gouvernement du monde ne relève que des lois universelles établies par Dieu.

Sur le problème du mal, Voltaire s'est questionné à plusieurs reprises, mais en modifiant son point de

vue et ses conclusions. Il a qualifié lui-même de fatale, de terrible, l'objection que le mal fournit aux athées. (*Dictionnaire philosophique.* Article *Bien*, t. XXVII, p. 355.) Il semble que ses premières tendances le portaient à l'optimisme : « On répond à cet athée :... ce qui est mauvais par rapport à vous est bon dans l'arrangement général. L'idée d'un Être infini, tout-puissant, tout intelligent et présent partout ne révolte point votre raison : nierez-vous un Dieu, parce que vous aurez eu un accès de fièvre? » (*Éléments de la philosophie de Newton*, partie I, chap. 1er, tr. 38, p. 17.) Cet optimisme qui s'exprime dans les *Remarques* sur les *Pensées* de Pascal, s'inspire du naturalisme qui anime alors Voltaire. Est-ce le tremblement de terre de Lisbonne qui remet en question une solution superficiellement admise? Est-ce plus encore le sentiment que l'optimisme méconnaît l'utilité de l'initiative et de la lutte humaine, et qu'en cela il est une négation du bon sens et de l'attitude commune? Ou encore Voltaire subit-il l'influence de l'opinion publique? Il écrit *Candide*, pour combattre non pas la forme anglaise de l'optimisme, celle de Pope, mais la forme allemande et systématique, celle de Leibniz et de Wolff. Ce n'est pas la tendance, mais la doctrine optimiste qui, en effet, choque souvent le bon sens, en contredisant la conscience que nous avons de souffrir, et qui risque de désarmer notre action défensive. En reconnaissant la difficulté philosophique du problème, — car, dit Voltaire, « j'aime mieux adorer un Dieu fini qu'un Dieu méchant, » — il conclut *Candide* par une exhortation au travail utile : « L'homme n'est pas né pour le repos. Travaillons sans raisonner; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable... Il faut cultiver notre jardin. »

L'âme est-elle immortelle? Dans le *Traité de Métaphysique*, écrit pour la marquise du Châtelet, Voltaire n'avait pas absolument nié la vie future; mais il en faisait plutôt ressortir les invraisemblances. Il finit

par écrire dans l'*Homélie* : « Sans vouloir tromper les hommes, on peut dire que nous avons autant de raisons de croire que de nier l'immortalité de l'être qui pense. » Il oscille donc entre les deux thèses. Pourtant, il s'attache à une idée qui devrait lui imposer l'affirmative, c'est l'idée du « Dieu rémunérateur et vengeur », et aussi la nécessité d' « une religion pour le peuple ». Bayle avait prétendu que l'athéisme et le théisme sont indifférents à la moralité : une société d'athées peut être vertueuse. — Oui, dit Voltaire, s'ils étaient tous philosophes ; mais non pour le commun des hommes. Il insiste de plus en plus sur l'utilité morale et sociale que présente la croyance en Dieu. Il a écrit un roman, l'*Histoire de Jenni*, spécialement contre l'athéisme et ses effets corrupteurs.

En ce qui touche l'âme, Voltaire prétend qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre la question de la spiritualité et celle de la vie future ; l'immortalité peut « être attachée tout aussi bien à la matière que nous ne connaissons pas qu'à l'esprit que nous connaissons encore moins ». (Lettre à Formont, avril 1733.) Voltaire veut montrer à quel point l'affirmation d'une âme distincte du corps soulève d'insolubles difficultés, à quel point aussi elle est contraire à l'expérience des rapports constants qui lient nos facultés mentales et notre organisation corporelle. D'autre part, il reconnaît que l'intelligence ne peut dériver de la pure matière ; il s'en tient à la formule de Locke : pourquoi Dieu n'aurait-il pas donné à la matière la faculté de penser ?

Il varie par rapport au libre arbitre. Dans le *Traité de Métaphysique*, il l'admet en le limitant : « La liberté donnée de Dieu à l'homme est le pouvoir faible, limité et passager de s'appliquer à quelques pensées et d'opérer certains mouvements. » « Ce sont les chaînes visibles dont nous sommes accablés presque toute notre vie qui ont fait croire que nous sommes liés de même dans tout le reste. » « Le bien de la société exige que l'homme

se croie libre ; je commence à faire plus de cas du bonheur de la vie que d'une vérité. » — Il finit toutefois par se convertir au déterminisme, et il a expliqué lui-même comment. C'est pour que la loi de causalité ne soit pas violée : « Être véritablement libre, c'est pouvoir. Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté ; mais je veux nécessairement ce que je veux ; autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible. Ma liberté consiste à marcher quand je veux marcher et que je n'ai point la goutte. » (*Le Philosophe ignorant*, XIII, t. XLII, p. 549.)

Vis-à-vis de la morale, l'attitude de Voltaire subit des fluctuations analogues. Ici encore, en effet, après avoir prétendu que la vertu est l'obéissance aux lois, ou bien la conformité de nos actions au bien général, ou bien la fidélité pratique à certains sentiments naturels qui résultent chez tous les hommes d'une organisation commune, il en vient à l'idée de justice, comme à une idée innée, et il s'applique à rectifier sur ce point la théorie de Locke, alors qu'ailleurs, à propos de nos connaissances, il combat la doctrine de l'innéité.

Claire et superficielle, la philosophie de Voltaire paraît coextensive à toute la pensée du dix-huitième siècle ; mais en réalité elle ne l'exprime nullement tout entière : Montesquieu est bien plus original ; les Encyclopédistes, souvent confus et nébuleux, traduisent en leur œuvre un bien plus grand effort spéculatif ; Condillac et les idéologues, avec une précision plus technique, s'appliquent à ce problème capital, l'origine de nos connaissances. Si Voltaire représente son siècle, ce n'est donc que tout en surface. S'il y devient le défenseur de sentiments et d'idées nouvelles, comme de la tolérance, il l'est aussi de divers préjugés sociaux. C'est en somme à Locke et au déisme anglais qu'il emprunte le fond le plus positif de ses idées. Parfois sagace, pénétrant, mais sans jamais dépasser la superficie ou du moins les couches moyennes de la pensée

et sans atteindre les profondeurs, il use agilement de son intelligence vive et prompte, et par l'ingénieuse assimilation d'idées courantes ou nouvelles, il en offre au public une traduction qui semble ou qu'on peut appeler *originale*, mais au sens faible de ce mot qui désigne ici plutôt la verve spirituelle ou paradoxale de l'expression que l'invention même du fond. Ce qui lui manque, en effet, c'est le recueillement, la concentration de la vie intérieure ; au lieu de vivre les idées d'abord pour soi, il les exprime tout de suite pour l effet à produire. Sans doute, sa curiosité est sincère, mais aussi et surtout il reste esclave du public. Son merveilleux talent excelle à mettre dans la conversation, à faire sortir les idées, à les lancer dans la bataille ; et c'est là certes un des dons caractéristiques de l'esprit français. Mais Pascal, qui avait aussi ce trait de notre génie, a prouvé qu'il n'a point toujours pour rançon la superficialité de la doctrine et l'esclavage de l'écrivain. Et il reste vrai, comme on l'a dit, que « ce n'est pas dans le monde de l'opinion que s'élabore la vérité. »

CHAPITRE VII

MONTESQUIEU

L'Esprit des Lois parut à Genève vers la fin de 1748. Si la rédaction n'en avait demandé que quelques années, de 1743 à 1747, la préparation en avait commencé, d'après ce que dit Montesquieu dans sa préface, vingt ans avant la publication. En un sens même, elle remontait plus haut : « Je puis dire que j'y ai travaillé toute ma vie, écrit-il. Au sortir du collège, on me mit dans les mains des livres de droit : j'en cherchai l'esprit. »

Quel est exactement l'objet du livre?

Remarquons d'abord que le terme d' « esprit des lois », qui lui a servi de titre, n'a pas été créé par lui. Dans son *Traité des Lois*, Domat avait consacré un chapitre à la nature et à l'*esprit des lois* ; mais par là il voulait dire « cet esprit qui dans les lois naturelles est l'équité, et dans les lois arbitraires l'intention du législateur ». Mais si Montesquieu a comme Domat le dessein de pénétrer un objet plus profond que le matériel des lois, c'est un autre objet qu'il poursuit : c'est de retrouver les causes des lois, en dehors même des intentions du législateur, de montrer qu'il y a comme des lois de l'établissement des lois. « J'ai d'abord examiné les hommes, dit-il dans la *Préface*, et j'ai cru que dans cette infinie diversité des lois et des mœurs ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. » — « Il faut que les lois se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est

établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques, soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles. — Elles doivent être relatives au *physique* du pays, au climat glacé, brûlant ou tempéré, à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs, ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. — C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'*Esprit des Lois*. » (Livre Ier, chap. III.) Il résulte de là que Montesquieu n'a point entrepris ce qu'on pourrait appeler une philosophie pure du droit, c'est-à-dire une philosophie qui contiendrait les causes des lois dans des principes rationnels et universels : il explique plutôt les lois par des conditions qui sont déterminables historiquement ; mais, s'il se sert de l'histoire pour déterminer ces conditions, il ne suit pas l'histoire ; il analyse les données historiques pour y découvrir des rapports plus permanents et plus essentiels que ceux qui se manifestent par la suite des événements. En cela il fait de l'histoire un usage non point absolument pareil, mais assez analogue à celui qu'en font les sociologues de notre temps. — De plus, ce qu'il faut ici noter, c'est que Montesquieu ne rapporte point les lois à un seul ordre de causes, mais au contraire à des ordres de causes très divers qu'il n'a point même rigoureusement systématisés.

De la loi positive, il donne la définition que voici : « La loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous es peuples de la terre ; et les lois poli-

tiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. » (Livre Ier, chap. III.) Toute loi positive est œuvre de raison en ce sens qu'elle fait disparaître l'arbitraire. — Lois positives, lois naturelles ont en elles quelque chose d'universel. « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la Divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois... Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux. » — « Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit. » (*Contre Hobbes.*)

Quelle est la raison d'être de la loi positive? C'est que les êtres intelligents particuliers tels que l'homme sont sujets à l'erreur et ont en outre la faculté d'agir par eux-mêmes : les lois positives ont pour objet de les ramener à ce qu'ils doivent être et à ce qu'ils doivent faire dans la société où ils vivent. Car ils vivent dans une certaine société, non pas par convention, mais par disposition naturelle. « Le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle. » (I, chap. II.) Et ce n'est pas avant d'être en société qu'ils tendent à lutter les uns contre les autres : c'est plutôt quand la société existe. C'est l'état de guerre qui fait établir les

lois parmi les hommes. (Livre I, chap. III. Voir *Défense de « l'Esprit des Lois »*.)

Or, ainsi viennent se rejoindre la série des causes pour lesquelles il y a des lois et la série des causes qui font que ce sont telles ou telles lois. — Cette théorie du droit naturel et des raisons en quelque sorte philosophiques des lois positives peut paraître *a priori*, et c'est à l'explication par des causes naturelles ou sociales de ces lois que tend avant tout Montesquieu. Elle fait cependant ressortir l'importance que Montesquieu donnait à l'idée d'intelligence : la loi n'est pas une puissance inhérente à la nature ; elle est une puissance qu'une intelligence se représente et établit. Le déisme de Montesquieu n'est pas extérieur et surajouté. Sa définition de la loi comme d'un rapport nécessaire lui avait valu de la part des jansénistes une accusation de fatalisme et de spinozisme. Or, il se défend vigoureusement d'être spinoziste, dans sa *Défense de « l'Esprit des Lois »*, en faisant observer notamment qu'il a dit dans *l'Esprit des Lois* : « Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité ; car, quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents? » Or, dans cette réponse qui porte plutôt contre ce qui était alors réputé spinozisme que contre le spinozisme véritable, c'est cette idée que la cause suprême ne peut être qu'une cause intelligente qui domine. Reste à savoir si Montesquieu a pu aussi bien écarter de son œuvre la qualification, non de fataliste, mais de déterministe. Mais, quoi-qu'il en soit à cet égard, rien n'autorise à croire qu'il ait admis le déterminisme jusqu'au point où tout libre arbitre serait impossible ; la vérité est qu'il a substitué à l'explication par les causes transcendantes ou surnaturelles l'explication par des causes définies, — et cela d'ailleurs en admettant, comme nous l'avons vu, divers ordres de causes, divers genres de déterminations, et en reconnaissant,

comme nous le verrons, la suprématie des causes morales sur les causes physiques.

Dans son *Esprit des Lois* comment procède Montesquieu ?

« J'ai posé les principes, déclare-t-il, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi ou dépendre d'une autre plus générale... Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses. — Ici, bien des vérités ne se feront sentir qu'après qu'on aura vu la chaîne qui les lie à d'autres. Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes. Ces détails mêmes, je ne les ai pas tous donnés. » (*Préface.*)

La position prise par Montesquieu explique qu'il se soit posé tout d'abord le problème des gouvernements. Quand on a établi les principes des divers gouvernements, on en voit « couler les lois comme de leur source ». (Livre I[er], chap. III.) A la suite de Platon, Aristote avait distingué trois espèces de gouvernements, monarchie ou gouvernement d'un seul, aristocratie ou gouvernement d'une minorité, démocratie ou gouvernement de la majorité. Quand ces gouvernements ont pour objet l'intérêt général, ils sont en quelque sorte tous normaux ; ils dévient ou se corrompent quand l'intérêt général est perdu de vue : la monarchie qui n'a pour objet que l'intérêt personnel du monarque devient tyrannie ; l'aristocratie qui n'a pour objet que l'intérêt des riches devient oligarchie ; la démocratie qui n'a pour objet que l'intérêt des pauvres devient démagogie. Cette classification était passée dans la tradition de la philosophie politique.

Montesquieu à coup sûr s'en inspire, mais ne l'accepte pas rigoureusement et en propose une autre. Il distingue trois espèces de gouvernements : le républicain, le monarchique et le despotique. « Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les

hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits : l'un, que le gouvernement *républicain* est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance ; le *monarchique*, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ; au lieu que dans le *despotique* un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et ses caprices. » (Livre II, chap. 1er.) Telle est la nature des divers gouvernements. — Au reste, Montesquieu en chaque espèce de gouvernement, distingue la nature et le principe. La nature d'un gouvernement, c'est ce qui le fait être tel ; c'est sa structure particulière. Le principe du gouvernement c'est ce qui le fait agir, ce sont les passions humaines qui le font mouvoir. (Livre III, chap. 1er.) Distinction qui pourrait être exprimée, selon des habitudes de langage plus récentes et consacrées par la sociologie, par celle d'une statique et d'une dynamique politiques.

Les lois sont relatives à la fois à la nature du gouvernement et à son principe. Voyons donc d'abord quelles sont les lois relatives à la nature du gouvernement républicain.

Ce gouvernement se divise en démocratie et aristocratie selon que c'est le peuple en corps ou une partie du peuple qui a la souveraine puissance. Dans la démocratie, le peuple est à la fois monarque et sujet ; il est monarque par ses suffrages ; il est sujet par son obéissance aux magistrats qu'il nomme lui-même ; car c'est l'essence du gouvernement démocratique que le peuple nomme les magistrats et que seul il fasse des lois ; d'une façon générale, qu'il fasse par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et qu'il fasse faire le reste par ses ministres. Dans la démocratie, « la volonté du souverain est le souverain lui-même », et elle doit s'exercer directement sans se faire représenter et sans se déléguer. Montesquieu, comme plus tard Rousseau et autant que lui, est convaincu que la délégation de la souveraineté populaire entre les mains de représen-

tants est incompatible avec la nature de la démocratie. Dominé par les exemples de l'antiquité, il ne soupçonne que des républiques démocratiques à territoire peu étendu et à population peu nombreuse dont tous les citoyens peuvent sans difficulté voter dans l'enceinte d'une seule assemblée. D'autre part, s'il sait bien que le peuple ne peut point par lui-même gérer les affaires, il le juge « admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité »; il lui attribue une « capacité naturelle pour discerner le mérite » parce que ce mérite tombe facilement sous les sens. (Cf. livre XI, chap. VI.) Tel étant le gouvernement démocratique, les lois qui y sont fondamentales sont celles qui établissent le droit et le mode de suffrage. (Livre II, chap. II.)

L'autre forme du gouvernement républicain est l'aristocratie. Dans l'aristocratie, la souveraine puissance est entre les mains d'un certain nombre de personnes qui font les lois et en assurent l'exécution; à l'égard de ces nobles le peuple est ce que sont les sujets dans la monarchie à l'égard du prince. Lorsque les nobles sont en grand nombre, il faut un sénat pour régler les affaires que le corps des nobles ne saurait décider et pour préparer celles dont il décide. — Dans ce cas on peut dire que l'aristocratie est dans le sénat, la démocratie dans le corps des nobles et que le peuple n'est rien. Cependant la sagesse d'une république aristocratique est de faire sortir par quelque voie indirecte le peuple de son anéantissement et de lui ménager un rôle dans l'État. La meilleure aristocratie est celle où la partie du peuple qui n'a aucune puissance est si petite et si pauvre que la partie dominante n'a aucun intérêt à l'opprimer. Plus une aristocratie approche de la démocratie, plus elle est parfaite; tandis qu'elle l'est moins à mesure qu'elle approche de la monarchie. Elle dégénère d'ailleurs et tend à se transformer quand elle donne tout d'un coup à un citoyen une autorité exorbitante. Elle devient alors une monarchie et même

plus qu'une monarchie : car elle confère à ce citoyen un pouvoir de monarque sans les lois qui arrêtent l'abus du pouvoir monarchique. (Livre II, chap. III.) C'est surtout le gouvernement de Venise que Montesquieu a en vue quand il définit l'aristocratie.

Ce qui constitue le gouvernement monarchique, c'est l'autorité d'un seul, mais qui s'exerce selon des lois fondamentales au moyen de pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants. Ces pouvoirs, quoiqu'ils découlent du monarque, empêchent sa volonté d'être momentanée et capricieuse, puisqu'elle ne peut agir que par eux. Le plus naturel de ces pouvoirs intermédiaires subordonnés est la noblesse ; sans les prérogatives de la noblesse, comme aussi sans celles du clergé et des villes, on a un État populaire ou un État despotique, mais non un État véritablement monarchique. Il ne suffit pas au reste que dans une monarchie il y ait des rangs intermédiaires ; il faut qu'il y ait encore un corps chargé d'enregistrer, de conserver, de vérifier les lois, de les rappeler quand on les oublie. Bien que Montesquieu ne dise pas expressément quel est le corps qui doit avoir, selon son expression, le « dépôt des lois », certainement c'est au Parlement qu'il réserve ce rôle ; au Parlement que, dans ses *Lettres persanes* (Lettre XCII), il appelle « l'ouvrage de la liberté publique » et qu'il considère, par une interprétation plus conforme aux prétentions des Parlementaires qu'à la réalité des faits, comme « l'appui de la monarchie et le fondement de toute autorité légitime. » (Livre II, chap. IV.)

Quant au pouvoir despotique, il est caractérisé par ceci, que non seulement le souverain y est seul à posséder la faculté de gouverner, mais encore qu'il la fait exercer par un seul. Avoir un ministre qui fasse tout, un vizir, afin d'éviter les disputes qui ne manqueraient pas de surgir entre plusieurs et de ne point être obligé d'entrer lui-même dans l'administration, — ce qui contrarierait sa paresse, son igno-

rance et son goût prédominant du plaisir, — telle est la loi du despote. Dans un état despotique, plus le prince a de peuples à gouverner, moins il pense au gouvernement, et plus les affaires sont grandes, moins on y délibère sur les affaires. (Livre II, chap. v.) C'est aux peuples orientaux que pense surtout Montesquieu quand il parle du despotisme.

Quel est le principe de ces divers gouvernements?

Celui qui est propre à la démocratie, c'est la vertu. Ce que Montesquieu entend par vertu est une chose assez complexe et il a dû, pour éviter des surprises, donner diverses explications ou définitions qui, sans préciser absolument sa pensée, la rendent plus nette. Dans l'*Avertissement* qu'il a mis plus tard en tête de *l'Esprit des Lois* (édition de 1758), Montesquieu dit : « Il faut observer que ce que j'appelle la vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale ni une vertu chrétienne, c'est la vertu *politique*... J'ai eu des idées nouvelles : il a bien fallu trouver de nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptions. Ceux qui n'ont pas compris ceci m'ont fait dire des choses absurdes et qui seraient révoltantes dans tous les pays du monde, parce que dans tous les pays du monde on veut de la morale. » Cette vertu politique (1), Montesquieu la définit encore : « un renoncement à soi-même..., l'amour des lois et de la patrie..., une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre. » (Livre IV, chap. v.) Plus loin, il dit : « La vertu dans une république est une chose très simple : c'est l'amour de la république, c'est un sentiment et non une suite de connaissances ; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment comme le premier. » (Livre V, chap. ii.) Or, explique encore Montesquieu, « l'amour de la république, dans

(1) Aristote, lui aussi (*Politique*, III, 2), avait distingué « la vertu du bon citoyen et la vertu de l'honnête homme ».

une démocratie, est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité. L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens. Ils ne peuvent pas lui rendre tous des services égaux ; mais ils doivent tous également lui en rendre. En naissant, on contracte envers elle une dette immense, dont on ne peut jamais s'acquitter. » (Livre V, chap. III.) Montesquieu ajoute au même endroit que l'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité : car, sans une frugalité générale qui restreint au nécessaire la faculté d'user des richesses, l'égalité cesse d'exister. Nous voyons par là ce que Montesquieu fait entrer dans ce qu'il appelle la vertu. Tout gouvernement, quel qu'il soit, ne peut subsister que par l'obéissance des sujets ; mais comme dans le gouvernement démocratique le peuple, qui est sujet, est à d'autres égards monarque, chaque citoyen doit de lui-même accepter et accomplir la subordination de ses vues et de ses tendances particulières aux nécessités et au plus grand bien de la vie publique, ainsi qu'aux exigences de l'égalité.

Dans une république aristocratique, il faut aussi de la vertu ; mais elle y est moins requise que dans une république démocratique. Ici en effet il y a un corps spécial qui gouverne, et par conséquent les gouvernés n'ont pas besoin de sentiments particuliers qui les portent à obéir ; mais d'autre part les nobles qui gouvernent doivent s'imposer une certaine discipline ; ils se l'imposent soit par une grande vertu qui les mettra sous la même puissance des lois et qui les fera en quelque façon égaux à leur peuple, soit par une certaine modération qui les maintiendra au moins dans l'égalité avec eux-mêmes ; et c'est cette modération, modération sans lâcheté et sans paresse de l'âme, qui est le principe propre de l'aristocratie. (Livre III, chap. IV.)

Dans la monarchie, l'État subsiste indépendamment de la vertu ; non que la vertu, toujours au

sens politique qui a été proposé, en soit toujours absente ; mais elle n'en est pas le ressort principal. C'est l'honneur qui est ce ressort ; l'honneur, c'est-à-dire, pour Montesquieu, « le préjugé de chaque personne et de chaque condition ». Afin de comprendre cette définition un peu brève, rappelons-nous que, selon Montesquieu, la monarchie est caractérisée par la coexistence du roi et des ordres privilégiés. C'est en défendant son privilège, et c'est en mettant son point d'honneur à le défendre que chaque ordre remplit sa fonction politique, de façon à empêcher la monarchie de dégénérer en despotisme. Sous le couvert des prééminences, des rangs et des distinctions, il se développe une ambition qui, ici inévitablement limitée, sert à l'État. « L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même, et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers. » (Livre III, chap. VII.) Voyons donc dans l'honneur la défense d'un certain esprit de corps, et en même temps le sentiment qui porte chacun dans chaque corps à ne point accomplir d'actes contraires et à accomplir les actes conformes à la dignité du corps. La hiérarchie sociale tient lieu du droit qui est la base des républiques. Ainsi la monarchie a l'avantage de subsister sans un ressort aussi compliqué et aussi extraordinaire que l'est la vertu indispensable à la démocratie. « Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut, comme dans les plus belles machines l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et de roues qu'il est possible. » (Livre III, chap. V.)

Le principe du gouvernement despotique est la crainte : la vertu et l'honneur ne sauraient convenir ni au pouvoir que ce gouvernement exerce, ni à l'obéissance qu'il exige ; le prince peut abattre quand il veut et comme il lui plaît ceux qu'il élève quand il veut et comme il lui plaît. La crainte du souverain est à la fois le frein du peuple et sa protection ; le peuple est

trop faible pour que le prince le craigne ; c'est donc surtout contre ceux à qui il a confié sa puissance que sa puissance s'exerce ; et la crainte qu'ont les grands fait seule la sûreté du peuple ; le peuple est jugé par les lois, mais les grands le sont par la fantaisie du prince. (Livre III, chap. IX.)

« Tels sont, conclut Montesquieu, les principes des trois gouvernements ; ce qui ne signifie pas que, dans une certaine république, on soit vertueux, mais qu'on devrait l'être. Cela ne prouve pas non plus que, dans une certaine monarchie, on ait de l'honneur, et que, dans un État despotique particulier, on ait de la crainte, mais qu'il faudrait en avoir ; sans quoi le gouvernement sera imparfait. » (Livre III, chap. XI.)

Cette classification des gouvernements, cette définition de leurs natures et de leurs principes ne sont pas sans soulever certaines questions. Il peut sembler que la différence du gouvernement aristocratique et du gouvernement démocratique soit assez profonde pour que ce soit plus que la différence des espèces d'un même genre ; le fait que le gouvernement souverain n'est pas aux mains d'un seul ne suffit peut-être pas pour constituer l'unité d'un genre : d'autant plus que Montesquieu distingue comme deux genres la monarchie et le despotisme. Il est vrai que l'on a souvent objecté à Montesquieu que cette dernière distinction, quand elle était aussi catégorique, n'était pas fondée. Voltaire, en particulier, dans son *Commentaire sur « l'Esprit des Lois »* (1), déclare qu'il ne peut y avoir d'autre différence entre la monarchie et le despotisme que l'existence de certaines règles consacrées par le temps et l'opinion dont le monarque se fait une loi de ne pas s'écarter, mais qu'après tout il garde le pouvoir d'enfreindre. Si ce pouvoir était entravé par d'autres pou-

(1) « Ce sont, dit Voltaire, deux frères qui ont tant de ressemblance qu'on les prend souvent l'un pour l'autre. Avouons que ce furent de tout temps deux gros chats à qui les rats essayèrent de pendre une sonnette au cou. » (Cité par Archambault, p. 31).

voirs organisés, alors le gouvernement cesserait d'être monarchique pour devenir aristocratique. Ce qui distingue donc la monarchie du despotisme, c'est uniquement l'opinion que le roi n'usera pas de ce pouvoir. Mais cette objection même nous montre qu'il ne faut pas interpréter la classification de Montesquieu uniquement dans le sens des éléments génériques, mais dans celui des éléments les plus spécifiques de ses définitions. La monarchie véritable, ce n'est pas pour lui uniquement le gouvernement d'un seul; c'est le gouvernement d'un seul par des lois fondamentales et par des pouvoirs intermédiaires, pouvoirs dont l'opposition même incline nécessairement ce gouvernement à la modération. Le type de cette monarchie, c'est pour lui la monarchie française (1), plus particulierement la monarchie féodale, ou mieux celle que défendaient les théoriciens parlementaires du seizième siècle et de la Fronde; d'où l'intérêt extrême que portait Montesquieu à l'histoire des lois et de la constitution de la France, qui remplit en effet trois des derniers livres de *l'Esprit des Lois* (XXVIII, XXX, XXXI). En revanche, Montesquieu a pour le despotisme une haine farouche : « On ne peut, dit-il, parler sans frémir de ces gouvernements monstrueux. » (Livre III, chap. IX.) « Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité; mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper. » (Livre V, chap. XIV.) « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. » (Livre V, chap. XIII.) L'absence de lois et l'absence de classes, l'égalité de tous dans le servitude; voilà les caractères les plus saillants du despotisme. Ce qui inquiète et ce qui irrite Montesquieu, c'est que la

(1) Cf. Livre XI, chap. VIII : « Pourquoi les anciens n'avaient pas une idée bien claire de la monarchie. »

monarchie française, principalement par Richelieu et par Louis XIV, incline au despotisme : « Les fleuves courent se mêler dans la mer ; les monarchies vont se perdre dans le despotisme. » (Livre VIII, chap. XVII.)

Pour les démocraties, Montesquieu en a cherché le type dans les démocraties anciennes telles que les lui révélait la littérature classique, tout spécialement dans la démocratie romaine ; si bien que le gouvernement qu'il analyse sous ce nom semble être un gouvernement disparu. Mais il a scruté d'une façon si pénétrante les démocraties anciennes qu'il en a rapporté la notation précise de caractères qui appartiennent à toute démocratie. Il n'en a pas moins enfermé toute démocratie dans le cadre étroit que lui fournissait l'histoire. Il n'a point cru que de vastes pays pussent s'accommoder de républiques démocratiques. Il n'a point admis que ces républiques démocratiques pussent elles-mêmes s'accommoder d'un développement considérable des affaires, de la fortune et du commerce, ni qu'elles pussent comporter l'introduction d'un système représentatif.

Chacun de ces gouvernements, selon Montesquieu se perd par la corruption de son principe : la démocratie se perd soit par la perte de l'esprit d'égalité qui conduit à l'aristocratie ou au gouvernement d'un seul, soit par l'exagération de cet esprit qui conduit au despotisme de tous ou d'un seul. (Livre VIII, chap. II.) L'aristocratie se perd lorsque la noblesse use arbitrairement de son pouvoir et qu'elle recherche plus les avantages que les périls et les fatigues du commandement. Enfin, la monarchie se perd lorsque les premières dignités sont les marques de la première servitude, que l'honneur est mis en contradiction avec les honneurs, que le prince change sa justice en sévérité et que, supprimant les intermédiaires, il veut être lui seul tout l'État. Quant au despotisme, il n'a pas à se corrompre, puisqu'il est de sa nature corrompu. (Livre VIII.)

De ces divers gouvernements faut-il se demander quel est le meilleur? La méthode, le genre d'analyse que pratique Montesquieu, autant que son tour d'esprit, écartent cette question. Car il faut avant tout qu'un gouvernement ait ses lois appropriées au pays; Montesquieu est très éloigné de penser que n'importe quel gouvernement vaut pour n'importe quel pays; que même le gouvernement qui remplit le mieux sa fin puisse toujours se perpétuer avec cette perfection. Quant à lui il accepte certainement, en souhaitant seulement pour elle quelques réformes, la monarchie telle qu'elle existe en France. Ce qui lui tient le plus à cœur, c'est que le gouvernement assure le plus et le mieux possible la liberté telle qu'il entend.

Or qu'entend-il par liberté? Il écarte d'abord diverses définitions qui ne lui paraissent exprimer de la liberté qu'une idée inexacte ou partielle ou extérieure; il s'applique surtout à écarter le préjugé qui consiste à croire que la liberté doit être placée dans les républiques et exclue des monarchies parce que dans les républiques les lois paraissent parler plus et les exécuteurs de la loi moins, mais plus encore le préjugé qui consiste à croire que la liberté doit être placée dans les démocraties parce que dans les démocraties le peuple peut faire ce qu'il veut. Mais, remarque profondément Montesquieu, « l'on confond alors le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple » (Livre XI, chap. II) : la liberté ne consiste point à faire ce que l'on veut; elle « ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir... Elle est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et, si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir. » (Livre XI, chap. III.) On a relevé que cette définition de Montesquieu était insuffisante et inexacte, en faisant observer que les lois peuvent restreindre arbitrairement et injustement ce qu'il nous est permis

de vouloir. Mais comment n'a-t-on pas vu que dans ce livre Montesquieu ne songe à définir la liberté politique que dans son rapport avec la constitution, et qu'à ce point de vue spécial le contraire de la liberté politique, c'est moins l'arbitraire dans la loi que l'arbitraire dans la façon d'instituer la loi et aussi de l'appliquer, c'est-à-dire dans ce dernier cas l'abus de pouvoir? Montesquieu consacre le livre suivant, le livre XII, à étudier « les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen », et il fait au début de ce livre l'observation suivante : « Il pourra arriver que la constitution sera libre et que le citoyen ne le sera point ; le citoyen pourra être libre et la constitution ne l'être pas. » Il y a des mœurs, des manières, des exemples reçus qui peuvent faire naître la liberté du citoyen ; il y a des lois civiles qui peuvent la favoriser ; il y a des lois criminelles qui peuvent la respecter. Or, cette liberté du citoyen, Montesquieu la ramène d'abord à la sûreté, ou à l'opinion qu'on a de la sûreté : notion qui, tout en ayant une valeur très positive, peut sembler incomplète pour établir le droit de chaque homme. Mais Montesquieu observe que cette sûreté n'est jamais tant attaquée que dans les accusations publiques ou privées, et il montre à ce propos comment les lois criminelles dans la répression de l'hérésie, de la magie, des crimes de lèse-majesté ne doivent d'abord atteindre que les actions extérieures et ne point toucher à ce qui est simple opinion ou simple expression d'une opinion ; ainsi il arrive à défendre bien des formes, et les plus importantes, de la liberté individuelle.

Mais c'est surtout à la liberté politique dans son rapport avec la constitution qu'il s'attache. « La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature » (chap. IV), ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'elles ne puissent pas d'une certaine façon le devenir. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés, non pas seulement

dans les États modérés. Or, dans les États modérés, ceux qui exercent le pouvoir peuvent par une inclination bien ordinaire abuser du pouvoir. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Quelle est cette disposition des choses ?

Cette disposition des choses, c'est l'indépendance réciproque des trois pouvoirs qu'il y a dans l'État ; car il y a dans l'État trois pouvoirs, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire : distinction qu'Aristote avait déjà faite (*Politique*, VI, X, 1), que Locke avait reproduite en la précisant et en opposant le pouvoir législatif au pouvoir exécutif dans son *Traité sur le gouvernement civil* (1690, chap. XII). Mais ce qui revient à Montesquieu, c'est d'avoir montré dans la séparation des pouvoirs une condition fondamentale de la liberté politique. Il a lui-même résumé sa doctrine en des formules lapidaires : « Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. — Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire : car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur. — Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçait ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou différends des particuliers. » (Livre XI, chap. VI.) (1).

(1) « Ces trois puissances devraient former un repos ou une inaction. Mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert. » (*Ibidem.*)

Cette exposition du principe de la séparation des pouvoirs précède immédiatement l'analyse si pénétrante et si vigoureuse que Montesquieu donne du mécanisme de la constitution d'Angleterre, et qui eut tant d'influence sur les législateurs de la Constituante pour avoir fait connaître à la France le système du gouvernement représentatif, inconnu des anciens. Il voit dans cette constitution la meilleure garantie de la liberté politique. Peut-être estime-t-il qu'elle tient sa perfection des emprunts qu'elle fait aux diverses sortes de gouvernements et de la façon dont elle combine ces éléments empruntés. « C'est une monarchie sans doute, mais qui a ce caractère spécial d'avoir la liberté pour objet direct ; tandis que les autres monarchies ne tendent directement qu'à la gloire des citoyens, de l'État et du prince. Mais de cette gloire il résulte un esprit de liberté qui peut faire d'aussi grandes choses ; et de plus, si les trois pouvoirs n'y sont pas distribués sur le modèle de la constitution anglaise, ils peuvent être disposés de façon à approcher plus ou moins de la liberté politique. » (Livre XI, chap. VII.) Certes il dégage de la constitution anglaise, avec une remarquable sagacité dans l'abstraction, les caractères qui la rendent assimilable à d'autres États ; mais on ne peut pas lui prêter le vœu de la voir transplantée en France. Rappelons la maxime qu'il a énoncée au Livre premier de *l'Esprit des Lois* : « Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » (I, chap. III.)

En tout cas, ce qui est essentiel dans la doctrine de Montesquieu, c'est la corrélation qu'il établit entre chaque espèce de gouvernement et les lois de ce gouvernement. Il y a des rapports qui dérivent de la nature des choses et qui font que non seulement les lois politiques, mais encore les lois civiles et criminelles, mais encore le régime d'éducation, le régime

militaire, le commerce, l'industrie varient nécessairement selon les gouvernements. — Ce sont là comme des coexistences constantes, comme des connexions organiques. Mais il y a plus. Nous avons vu que Montesquieu fait entrer en ligne de compte les causes physiques. D'abord le climat. Il marque l'influence du climat dans quatre livres entiers de *l'Esprit des Lois* (XIV à XVIII) ainsi que dans une partie de son opuscule *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*. Bien des qualités morales dépendent du tempérament, lequel dépend du climat. Par exemple, la lâcheté des peuples des climats chauds les rend presque tous esclaves, le courage des peuples des climats froids les a presque toujours rendus libres. — Vient ensuite la nature du terrain. La stérilité du sol rend les hommes industrieux, les endurcit au travail; la trop facile fertilité du sol les rend pacifiques et prêts à la dépendance. — A un autre point de vue, il est de la nature de la république qu'elle n'ait qu'un petit territoire; un état monarchique doit être d'une grandeur médiocre; un grand empire suppose une autorité despotique (VIII, chap. XVI et XVII). — Il faut considérer en outre les moyens de subsistance. Il y a de profondes différences, au point de vue politique même, entre les peuples qui cultivent la terre et ceux qui ne la cultivent pas, entre les peuples qui ont l'usage de la monnaie et ceux qui ne l'ont pas. (Chap. XVIII-XXII.) — En dehors des causes physiques et économiques, il faut tenir compte des causes morales: il y a d'abord, dans cet ordre, l'esprit général d'une nation (V. livre XIX, chap. V); il y a ensuite les mœurs et les manières : ce sont des usages que les lois n'ont pas établis; il y a cette différence entre les lois et les mœurs que les lois règlent plus les actions du citoyen et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme; il y a cette différence entre les mœurs et les manières que les premières règlent plus la conduite intérieure et les autres l'extérieure (XIX, XVI). — Et

Montesquieu affirme la prépondérance des causes morales : « L'on peut dire, écrit-il, que le livre de *l'Esprit des Lois* forme un triomphe perpétuel de la morale sur le climat, ou plutôt, en général, sur les causes physiques... Tout l'ouvrage n'a guère pour objet que d'établir l'influence des causes morales. » (MONTESQUIEU, *l'Esprit des Lois et les Archives de la Brède*, p. 94. Cité par Dedieu.) De fait Montesquieu déclare qu'il faut opposer les causes morales aux causes physiques, que « les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat et les bons ceux qui s'y sont opposés. » (XIV, chap. v.) — Enfin il faut prendre en considération l'influence de la législation elle-même, laquelle n'est pas seulement effet, mais est encore cause. Dans l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (p. 137), Montesquieu range la loi parmi les causes morales qui, à côté des causes physiques, déterminent l'esprit général d'une nation. (Cf. Archambault.)

Ainsi, pour Montesquieu, rien n'est sans cause dans les sociétés humaines comme dans la nature, et les lois positives elles-mêmes ont des causes qui sont leur raison d'être ce qu'elles sont et qui déterminent leur efficacité. Mais ces causes ne sont pas d'une seule espèce. Les causes morales ne sont pas la suite des causes physiques. Elles peuvent contrarier ces dernières et l'emporter sur elles, et de plus dans les rapports nécessaires que sont les lois, la nécessité entre sous des formes très différentes, en partant de ce qu'on pourrait appeler le type de la nécessité mécanique pour aller par degrés jusqu'au type de la nécessité la plus téléologique. Voilà pourquoi Montesquieu fait figure non seulement de savant, mais encore de réformateur ; voilà pourquoi il propose à chaque instant au législateur des règles de conduite ; il croit assez à la réalité de l'action humaine pour enseigner que cette action dans bien des cas doit être corrigée.

Dans la 47e leçon du *Cours de philosophie positive*,

Auguste Comte a loué Montesquieu d'avoir compris que les phénomènes politiques étaient assujettis à d'invincibles lois naturelles aussi nécessairement que tous les phénomènes quelconques, et d'avoir été ainsi en avance sur son temps, préparant d'une certaine façon la sociologie. Mais il prétend que Montesquieu, faute surtout d'avoir eu la notion fondamentale du progrès humain, — laquelle a pris corps chez nous, surtout lors de la Révolution, — n'a point su montrer l'enchaînement positif des phénomènes sociaux et n'a réalisé partiellement sa grande idée que dans son étude de l'influence des climats. Peut-être la critique de Comte fait-elle ressortir certains mérites de l'œuvre de Montesquieu. Qu'il y ait chez lui un sociologue avant la sociologie, soit ! Mais c'est un sociologue sans système. Et il faut entendre par là que, étudiant les causes des lois, il ne cherche pas à en donner une formule unique ou « systématique », qu'il n'a pas voulu poser les causes sociales hors de l'action de l'intelligence humaine, et qu'en particulier il n'a point cru que l'élément de raison qui entre dans les lois positives fût réductible à des conditions où la raison n'entre pas.

CHAPITRE VIII

DIDEROT ET LES ENCYCLOPÉDISTES

En s'opposant comme elle l'a fait à la philosophie du dix-septième siècle, la philosophie du dix-huitième a fait passer au premier plan des notions que la philosophie du dix-septième n'admettait qu'à titre subordonné. Ainsi la liberté de penser n'était pour le dix-septième siècle qu'un moyen mis en œuvre pour éviter l'erreur, pour ne se rendre qu'à l'évidence et pour s'affranchir de l'autorité en matière scientifique et philosophique : elle devient maintenant une fin et elle est douée d'un droit universel. Ainsi encore la Nature, même quand elle était ramenée rigoureusement à des lois, apparaissait comme conforme aux exigences de l'esprit humain, lequel d'ailleurs entrait plus ou moins en société avec Dieu, créateur et législateur du monde. La Nature désormais est considérée comme douée d'une puissance et d'une réalité autonomes qui débordent les facultés de l'esprit et qui tendent à se retourner contre Dieu même. En tout cas, le dix-huitième siècle trouve dans la Nature une façon d'être et de se produire qui ne se laisse pas plus régler par l'ordre clair et simple du rationalisme mathématique que par l'ordre transcendant du providentialisme théologique ; qui essaie de reprendre comme une propriété à elle ce que l'on mettait de plus original, de plus créateur dans l'esprit et en Dieu. En émancipant la Nature des formes logiques finies, le dix-septième siècle avait libéré la philosophie de la servitude que

lui imposait la scolastique ; en émancipant cette même Nature de l'explication par les idées claires comme d'une intelligibilité trop abstraite qui l'emprisonne, le dix-huitième siècle à son tour prétendait soustraire la philosophie au règne du cartésianisme. — Diderot semble devoir être placé au premier rang de ceux qui représentent cette tendance. Il annonce que le règne des mathématiques est fini, et en cela il n'a pas entièrement raison ; mais quand il déclare que ce règne va être remplacé par celui des sciences naturelles, il fait une prophétie que la suite de l'histoire des idées vérifiera pour une grande part. En tout cas, la philosophie va recevoir dorénavant des inspirations directes des sciences de la nature et tout particulièrement des sciences de la nature vivante.

Si l'on veut chercher une intelligence qui soit directement l'antithèse de l'esprit cartésien déroulant ses longues chaînes de raisons, c'est à l'intelligence de Diderot que l'on peut songer. Intelligence toujours en mouvement, toujours en action, mais qui pour produire a besoin de s'exalter, de s'échauffer, qui procède par bonds, par saillies, qui est impétueuse et irréfléchie à souhait, qui dans sa marche désordonnée invente, devine, finit par trouver une direction, sauf à l'infléchir ensuite dans un nouveau sens, qui se joue dans l'imprévu, qui prodigue les analogies, qui multiplie les points de vue, qui accumule les formules, — au reste intelligence qui, si elle n'est nourrie d'aucun solide aliment moral, est alimentée de lectures et de connaissances innombrables : Diderot sait la physique, la chimie, l'histoire naturelle de son temps ; il connaît les théories philosophiques les plus importantes du passé, et il cherche à la manière d'un esprit qui essaie de tirer sa philosophie du savoir positif et non pas seulement de lui-même ; et cependant il reste trop peu maître de lui, trop peu discipliné, trop peu capable de concentration profonde, pour vraiment comprendre tout ce qu'il touche et pour faire autre chose la plu-

part du temps qu'emettre des vues hardies, ingénieuses et de grand avenir, mais plus ou moins arbitrairement liées à des affirmations ou à des négations téméraires.

Le goût très vif de tout tourner aux idées générales crée cependant chez lui comme une préoccupation constante. Mais si cette disposition permanente confère une certaine unité à la tendance de son esprit, elle est loin d'unifier également et d'organiser véritablement les productions qui en sortent. « Puisque la philosophie est votre femme, lui écrivait Mme Necker (*Mélanges et Manuscrits*, I, 33), vous ne ressemblez pas à Ulysse : votre Pénélope est partout avec vous ; mais prenez garde qu'elle ne détruise le soir l'ouvrage qu'elle a fait dans la journée. » Observation juste, et par le témoignage favorable qu'elle rend, et par la crainte qu'elle exprime : car la toile de Pénélope, nous ne l'avons guère qu'en morceaux assez difficiles à rajuster.

Diderot n'est pas entré de plain-pied dans ce qui a été sa façon ordinaire de penser. Il a débuté dans la philosophie en 1745 par une traduction de l'ouvrage de Shaftesbury qui a pour titre : *Essai sur le mérite et la vertu*. La pensée fondamentale de cet ouvrage, c'était qu'il n'y a pas de vertu véritable sans la foi en Dieu et qu'il n'y a pas de bonheur véritable sans la vertu : par la vertu d'ailleurs Shaftesbury entendait un amour de soi raisonnable et capable de subordonner ses intérêts au bien général. A première vue, une telle pensée semblait n'avoir rien de subversif ; et pourtant il est remarquable qu'en publiant sa traduction Diderot crut devoir taire le nom du traducteur et qu'il ne désigna celui de l'auteur que par une initiale. C'est qu'il semble bien qu'en France l'ouvrage était réputé comme une manifestation de libre pensée. Au fait, quoiqu'il combattît le déisme proprement dit de Toland et de Tindal et que, d'accord avec le théisme, il acceptât la possibilité d'une révélation, il tendait

à faire de la croyance religieuse une croyance naturelle et il professait un optimisme naturaliste qui répudiait au moins implicitement les éléments ascétiques de la morale chrétienne. Cette tendance était de nature à plaire à Diderot. Mais ce qui, autant peut-être que le contenu du livre, avait dû attirer sa sympathie, c'était la justification qui s'y trouvait de l'enthousiasme, l'union qui y était affirmée entre la vertu et la beauté, et l'horreur qui y était professée pour les formes trop didactiques. La traduction au reste était très libre. Parlant de l'auteur qu'il présentait au public, Diderot disait : « Je l'ai lu et relu ; je me suis rempli de son esprit ; et j'ai pour ainsi dire fermé son livre lorsque j'ai pris la plume. On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté. » (*Discours préliminaire.* Édit. Assézat et Tourneux, t. I[er], p. 16.) Diderot avait au surplus ajouté à sa traduction des réflexions, mais qui en somme ne marquent jamais de dissidences sérieuses à l'égard de la pensée de l'auteur. D'ailleurs Naigeon déclare que Diderot était alors dans un état de crise et qu'il lui fallut quelque temps pour être complètement purgé de la matière superstitieuse.

En réalité, il ne lui fallut pas très longtemps. Les *Pensées philosophiques* qui furent composées en quelques jours au commencement de l'année 1746 et qui, publiées à La Haye, furent condamnées au feu par un arrêt du Parlement en date du 7 juillet de la même année, sont à la vérité encore déistes.

Les déistes seuls, y déclare Diderot, peuvent faire tête à l'athée ; ils sont plus embarrassants pour un Vanini que tous les Nicole et les Pascal du monde (XIII, t. I[er], p. 130-131) ; et c'est à la connaissance de la nature qu'il appartient de faire de vrais déistes : les découvertes dues au télescope et au microscope portent de bien plus grands coups au matérialisme et à l'athéisme que les méditations sublimes de Descartes et de Malebranche (XVIII-XIX, p. 132-133).

Mais, bien que Diderot repousse l'athéisme et surtout l'athéisme fanfaron, il se montre ému de compassion pour ceux qui professent un athéisme sincère et disposé à écouter dans un esprit de charité les raisons qu'ils se donnent à eux-mêmes et qu'ils font valoir aux autres. (XV, p. 132; XVII, p. 133.) Et d'autre part, bien qu'il affecte de se soumettre à toutes les décisions de l'Église catholique dans laquelle il est né et bien qu'il témoigne de la volonté de mourir dans la religion de ses pères (LVIII, p. 153), il se plaît à dire que le temps des révélations et des miracles est passé (XLI, p. 142); il attaque la divinité des Écritures (XLV, p. 145); il soutient que l'invraisemblance d'un fait infirme le témoignage qui le déclare réel. (XLVI, p. 146.) Perpétuellement il combat la superstition, « plus injurieuse à Dieu que l'athéisme. » (XII, p. 130.) Il réclame en conséquence qu'on épure la notion de Dieu de tout préjugé grossier et étroit, et c'est en essayant de la représenter telle qu'elle doit être qu'il marque déjà la transition de sa conception théiste à sa conception panthéiste ou naturaliste. « On nous parle trop tôt de Dieu, écrit-il. Autre défaut, on n'insiste pas assez sur sa présence. Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point. » (XXVI, p. 138.)

En s'étendant ainsi sur toute la nature Dieu finit par se confondre avec elle. En tout cas, dès la publication de sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, — lettre dans laquelle se trouvent bien des analyses intéressantes sur la façon dont les aveugles suppléent aux difficultés et aux défauts créés par leur cécité, — Diderot répudie tout théisme et même tout déisme. Il se plaît à montrer la grande influence qu'exerce l'état de nos organes et de nos sens sur notre

morale et notre métaphysique. L'aveugle qu'il observe a une aversion prodigieuse pour le vol; elle naît en lui de deux causes : de la facilité qu'on a de le voler sans qu'il s'en aperçoive et plus encore peut-être de celle qu'on a de l'apercevoir quand il vole. Il ne fait pas grand cas de la pudeur, et il ne conçoit l'utilité des vêtements que pour se protéger contre les injures de l'air. (I, p. 288.) Pour ce qui est de la métaphysique, il faut bien dire que ce grand raisonnement que l'on tire des merveilles de la nature est bien faible pour les aveugles. (I, p. 289.) — A la fin de sa *Lettre*, Diderot introduit le géomètre aveugle Saunderson; c'est à la veille de sa mort; et un ministre fort habile l'entretient de l'existence de Dieu que rendent manifeste les merveilles de la nature : « Eh! monsieur, lui disait le philosophe aveugle, laissez là tout ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres, et vous me citez des prodiges que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et pour ceux qui voient comme vous. » Et, passant par-dessus l'accident de son cas particulier pour aller à la preuve elle-même, Saunderson, selon Diderot, disait : « Le mécanisme animal fût-il aussi parfait que vous le prétendez,... qu'a-t-il de commun avec un être souverainement intelligent? S'il vous étonne, c'est peut-être que vous êtes dans l'habitude de traiter de prodige tout ce qui vous paraît au-dessus de vos forces... Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme? Nous disons aussitôt : c'est l'ouvrage d'un Dieu; notre vanité ne se contente pas à moins. Ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite pour nous un nouveau nœud plus indissoluble que le premier. » (I, p. 307-308.) Saunderson déclare encore que, « dans le commencement où la matière

en fermentation faisait éclore l'univers », des êtres aveugles devaient être fort communs ; « mais pourquoi, dit-il, n'assurerais-je pas des mondes ce que je crois des animaux? Combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et se dissipent peut-être à chaque instant dans ces espaces éloignés où je ne touche point et où vous ne voyez pas, mais où le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer? O philosophes! transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au delà du point où je touche, et où vous voyez des êtres organisés ; promenez-vous sur ce nouvel Océan, et cherchez à travers ses agitations irrégulières quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse. » (I, p. 310.) Ainsi est indiquée encore l'idée qu'il ne faut pas juger du monde par ce qu'il paraît être actuellement, par l'ordre momentané qu'il réalise : il faut le voir tel qu'il est, c'est-à-dire sujet à des destructions et à des révolutions sans nombre. (I, p. 311.) Il faut comprendre que beaucoup de désordre a été nécessaire pour réaliser à la longue les accidents heureux et éphémères qui constituent l'ordre que nous voyons aujourd'hui. Par là se manifeste en définitive chez Diderot le sentiment qu'il a eu de la puissance et de la variété de la vie universelle, sentiment à la fois très vif et très confus, beaucoup plus poétique que discipliné. Et si on voulait caractériser ici les tendances maîtresses de sa nature, il faudrait sans doute en concevoir l'activité un peu à la façon dont il conçoit lui-même l'activité du monde : son monde paraît bien être en effet l'image agrandie de son esprit.

Vient ensuite dans l'ordre des productions philosophiques de Diderot la *Lettre sur les sourds et les muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, « où l'on traite de l'origine des inversions, de l'harmonie du

style, du sublime de situation, de quelques avantages de la langue française sur la plupart des langues anciennes et modernes, et, par occasion, de l'expression particulière aux beaux arts ». (1751.) Un procédé qu'emploie là Diderot pour expliquer comment les inversions se sont produites et conservées dans les langues consiste à supposer d'abord un « muet de convention », un homme qui, s'interdisant l'usage des sons articulés, tâcherait de s'exprimer par gestes. Cette hypothèse du muet de convention, cette méthode qui entreprenait de décomposer un homme pour bien considérer ce qu'il tient des sens qu'il possède, furent regardées comme l'origine de l'invention de la statue de Condillac. Quoi qu'il en soit de la vérité de la relation qu'on a cru ainsi entrevoir, il faut reconnaître que, dans ce nouvel écrit, à côté du goût des généralisations hâtives, vagues, très téméraires, Diderot a montré le sentiment des questions particulières, le goût des détails intéressants, et même, malgré les défauts que nous venons de reconnaître chez lui, la notion nette et ferme, parfois heureusement divinatrice, de la véritable méthode scientifique. — C'est d'ailleurs ce que l'on peut mieux constater encore en lisant son *Traité de l'Interprétation de la nature* (1754). L'emphase un peu choquante de l'avis du début : *Jeune homme, prends et lis*, ne doit donc pas nous empêcher d'apprécier cet ouvrage comme il le mérite. Notons que c'est là précisément qu'il annonce que le règne des mathématiques est fini et que le règne des sciences de la nature commence (IV, t. II, p. 11). Selon Diderot, les chercheurs se divisent en deux classes. « Les uns, à ce qu'il lui semble, ont beaucoup d'instruments et peu d'idées ; les autres ont beaucoup d'idées et n'ont point d'instruments. » (I, t. II, p. 9.) L'intérêt de la vérité demanderait que ces deux sortes d'esprits fussent associés. « Nous avons, dit-il encore, trois moyens principaux : l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille

les faits ; la réflexion les combine ; l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte. On voit rarement ces moyens réunis. Aussi les génies créateurs ne sont-ils pas communs. » (XV, t. II, p. 18.) « Les faits, de quelque nature qu'ils soient, sont la véritable richesse du philosophe... la philosophie rationnelle s'occupe malheureusement beaucoup plus à rapprocher et à lier les faits qu'elle possède qu'à en recueillir de nouveaux. » (XX, p. 19.) « La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce qui ne lui viendra pas de son travail ; mais elle travaille sans relâche. Au contraire, la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. Elle dit hardiment : *on ne peut décomposer la lumière.* La philosophie expérimentale l'écoute, et se tait devant elle pendant des siècles entiers ; puis tout à coup elle montre le prisme et dit : *la lumière se décompose.* » (XXIII, p. 20-21.) Il insiste sur le rôle de l'inspiration et de l'invention. Parlant de l'instinct et du sentiment qu'acquièrent en physique expérimentale les grands manœuvriers d'opérations, il dit d'eux : « Ils ont vu si souvent et de si près la nature dans ses opérations, qu'ils devinent avec assez de précision le cours qu'elle pourra suivre dans le cas où il leur prend envie de la provoquer par les essais les plus bizarres. Ainsi le service le plus important qu'ils aient à rendre à ceux qu'ils initient à la philosophie expérimentale, c'est bien moins de les instruire du procédé et du résultat que de faire passer en eux cet esprit de divination, par lequel on *subodore*, pour ainsi dire, des procédés inconnus, des expériences nouvelles, des résultats ignorés. » (XXX, p. 24.)

Ainsi il reste acquis à Diderot qu'il a montré comment il faut développer les hypothèses et varier les expériences pour les contrôler. Mais, même dans cet ordre de recherches, il est loin d'avoir été jusqu'à

toute la précision désirable. Si donc il ne faut rien retirer de ce qui lui est dû, des restrictions s'imposent sur la portée dernière de ses vues et il ne faut pas se laisser entraîner, par exemple, à voir en lui purement et simplement un précurseur de Claude Bernard. En tout cas, il faut se garder de pousser trop loin le rapprochement qu'on serait tenté de faire ici entre ces deux hommes, plus distants encore par la nature de leurs conceptions que par l'époque où ils ont vécu. Assurément les grandes vues audacieuses, telles qu'on les rencontre chez Diderot, peuvent avoir une signification philosophique. Mais elles ne sauraient fournir à la philosophie proprement dite, dont il importe avant tout de reconnaître et de sauvegarder le caractère spécifique, qu'une contribution accidentelle et indirecte. Des intentions de ce genre se rencontrent d'ailleurs à tous les âges de l'humanité et c'est surtout au moment où toute culture philosophique fait défaut qu'on les voit apparaître. Chez Claude Bernard, au contraire, nous trouvons la mise en œuvre d'un élément technique et bien défini qui est d'ordre véritablement philosophique. Il a le souci constant d'analyser dans le détail et de développer dans un ordre rigoureux la série des raisons qu'il fait valoir. Il montre comme il faut des *idées* pour assurer le progrès des sciences expérimentales, et il indique la manière précise dont on doit s'en servir pour en tirer des résultats pratiques et les rendre fécondes. Nous sommes oin ici des formules poétiques de Diderot qui peuvent ncontestablement être utiles en excitant à réfléchir, mais qui ne sont capables ni de donner à l'esprit une instruction solide, ni de constituer une méthode objectivement définie.

Dans le *Traité de l'Interprétation de la nature*, il faut encore relever l'affirmation de l'interdépendance universelle des phénomènes. « L'indépendance absolue d'un seul fait, déclare Diderot, est incompatible avec l'idée du Tout ; sans l'idée du Tout, plus de philoso-

phie. » (XI, p. 15, et LVIII, p. 57.) Les causes finales y sont formellement exclues de la recherche. Voici comment Diderot s'exprime à ce sujet : « Le physicien, dont la profession est d'instruire et non d'édifier, abandonnera donc le *pourquoi* et ne s'occupera que du *comment*. Le *comment* se tire des êtres; le *pourquoi* de notre entendement : il tient à nos systèmes. » — Enfin, parmi les questions très variées que soulève l'auteur au sujet de l'interprétation de la nature, il en est une, la plus générale de toutes à vrai dire, qui doit être notée avec soin, parce que l'esprit dans lequel il l'examine nous fait toucher le fond de sa philosophie. Peut-il se faire que la matière ne soit pas une, c'est-à-dire ou bien toute vivante, ou bien toute morte? Y a-t-il quelque différence assignable entre la matière morte et la matière vivante? Si Diderot formulait cette question, c'est qu'il y était invité notamment par une thèse que Maupertuis avait soutenue en Allemagne sous le pseudonyme du docteur Baumann. Maupertuis, reconnaissant l'impossibilité d'expliquer la formation d'une plante ou d'un animal avec les propriétés attribuées d'ordinaire à la matière, conçoit hardiment que toutes les qualités que les anciens groupaient sous la dénomination d'âme sensitive appartiennent aux plus petites molécules matérielles : ainsi ces molécules seraient capables de désir, d'aversion, de mémoire, etc... Diderot voit là des « idées singulières et neuves » (L, p. 45), et il est certain qu'il en est plus complètement séduit qu'il ne veut le dire. Ce n'est sans doute pas sans quelque satisfaction intérieure qu'il considère que, en poussant à bout une telle doctrine, on rendrait Dieu inutile. Car de deux choses l'une : ou la collection des molécules sensibles et pensantes ne forme pas par elle-même un tout, et c'est alors le désordre qui ne requiert pas Dieu pour être expliqué; — ou cette collection formera par elle-même un tout et alors Dieu ne sera que cette âme du monde. Néanmoins et en attendant,

Diderot observera que le docteur Baumann, autrement dit Maupertuis, aurait dû contenir sa doctrine dans de plus justes bornes, ne point « se précipiter dans l'espèce de matérialisme la plus séduisante « (LI, p. 49), ne point étendre ses idées jusqu'à la nature de l'âme, et se contenter de supposer dans les molécules « une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus voisins de la matière morte ». (LI, p. 49 et sq.).

Toujours est-il que, tout en paraissant combattre Maupertuis pour les conséquences athées auxquelles sa thèse pouvait conduire, Diderot a soin de laisser ouverte la question de l'existence de Dieu. Ce n'est certainement pas dans l'intention de la résoudre ensuite affirmativement qu'il laisse pour le moment cette question sans réponse. Ce n'est pas non plus, il faut le dire, pour professer franchement un athéisme dogmatique. L'attitude qu'il semble plutôt adopter est celle de l'indifférence sceptique. Mais en quel sens ses tendances le poussent, c'est trop évident pour qu'on puisse avoir une hésitation à cet égard. Si la religion, dit-il en substance, ne nous épargnait pas bien des écarts, est-ce qu'on ne pourrait pas suppléer à ses enseignements par d'autres hypothèses possibles? Ne pourrait-on pas, en particulier, admettre que les espèces, aussi bien que les individus, comm ncent, s'accroissent, durent et dépérissent ; que les éléments de l'animalité, d'abord épars et confondus dans la masse de la matière, sont arrivés à se réunir pour former un embryon ; que l'embryon issu de ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements ; qu'il a eu, par succession, du mouvement, de la sensation, des idées, de la pensée, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, une langue, des lois, des sciences, des arts ; qu'il s'est écoulé des millions d'années entre chacun de ces développements ; qu'il aura encore d'autres développements à subir ; qu'il passera par des alternatives d'arrêt et de mouvement ; qu'il dépérira fina-

lement, mais que ce ne sera en réalité que pour prendre une autre forme et que les différentes formes continueront ainsi indéfiniment à se succéder les unes aux autres? (LVIII, p. 57-58).

Si maintenant nous faisons abstraction des préoccupations étrangères à l'ordre de la science et plus ou moins directement hostiles à la religion qui ont pu exercer une influence sur l'orientation de la pensée de Diderot, que faut-il voir en fin de compte dans l'hypothèse qui vient d'être énoncée? Cette tentative d'explication nous met visiblement en présence d'une conception transformiste. Mais, ici encore, il faut bien se garder de conclure inconsidérément à la réalité profonde d'analogies qui ne peuvent d'ailleurs manquer de s'offrir spontanément à l'esprit. Venu avant Lamarck, Diderot semble l'annoncer : mais, à dire vrai, il le précède beaucoup plus qu'il ne le prépare. En évoquant l'idée de la transformation successive des êtres vivants à partir d'un premier organisme embryonnaire, c'est surtout un tableau qu'il trace et une description à laquelle il se livre sous l'empire d'une imagination très vive. Ce ne sont point là les premiers linéaments de la doctrine positive dont Lamarck sera le véritable fondateur et qu'il s'attachera à développer en obéissant aux exigences de l'esprit scientifique. Dans ce nouvel ordre d'idées Diderot n'est, une fois de plus, et cela avec beaucoup d'autres, qu'un homme d'intuition tout simplement. Il n'a certainement pas fait et il était sans doute incapable de faire une *théorie* proprement dite, c'est-à-dire une hypothèse de caractère scientifique, en faveur ou à l'encontre de laquelle on puisse chercher et trouver dans l'expérience des arguments qui la confirment ou qui l'infirment ; ou alors, si l'on veut à tout prix apercevoir dans la peinture que propose Diderot d'une évolution universelle et sans limites les principes directeurs du transformisme scientifique, il faudra dire que cette doctrine généralement regardée comme moderne existait déjà dans la plus

ancienne école de philosophie grecque et qu'Anaximandre a été le premier des transformistes.

Ces idées hylozoïstes en même temps que transformistes prendront plus de consistance encore dans le *Rêve de d'Alembert* écrit en 1769. Elles y acquerront même de la précision, autant du moins qu'on en puisse attendre de l'auteur. Dans l'entretien entre d'Alembert et Diderot, celui-ci expose à son interlocuteur, d'abord sceptique sur ce sujet, comment les plus hautes facultés mentales sont liées à l'organisation et comment l'organisation elle-même n'est qu'un épanouissement de la sensibilité de la matière. Sans cette supposition, en effet, que la sensibilité est une propriété générale de la matière, on est précipité dans un abîme de mystères et de contradictions. Et d'ailleurs d'où prétend-on savoir que la sensibilité est essentiellement incompatible avec la matière, quand on ne connaît l'essence de quoi que ce soit? Qu'il s'agisse de la matière, qu'il s'agisse de la sensibilité, nous ignorons également ce qu'elles sont dans leur fond. Entend-on mieux la notion du mouvement et sait-on comment il peut exister dans un corps et se communiquer d'un corps à un autre? (T. II, p. 116.) Et quand la pensée de Diderot se précise davantage dans le rêve même de d'Alembert, voici à quelle conclusion elle aboutit : « Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie d'animalcules dans l'autre atome qu'on appelle la terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? Qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres? Tout change, tout passe, il n'y a que le Tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin; il n'en a jamais eu d'autre, et il n'en aura jamais d'autre. — Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant : *Rerum novus nascitur ordo*, voilà son ins-

cription éternelle. » (T. II, p. 132.) Il résulte d'une telle conception que, dans une simple goutte d'eau, on doit pouvoir lire l'histoire du monde. D'une certaine manière, c'est là un retour à la doctrine de Leibniz, mais ramenée cette fois à un pur naturalisme. Toujours placé au même point de vue, Diderot professe encore qu'il existe une loi de continuité. Il affirme que chaque organisme doit pouvoir se résoudre en une multitude d'organismes élémentaires, contigus et sensibles, tous également vivants. L'image de la grappe d'abeilles illustre assez bien cette théorie par un exemple concret. Les abeilles qui forment la grappe se communiquent de l'une à l'autre des sensations et l'on dirait presque qu'elles constituent un seul animal ; et toutes ensemble elles ne seront, en effet, qu'un seul animal si, au lieu de la simple contiguïté qui les rapproche, on suppose réalisée entre elles la continuité proprement dite qui les unifie. « Tous nos organes, écrit Diderot, ne sont d'eux-mêmes que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générales. » (T. II, p. 127.) Et toujours reviennent, manifestant ainsi le caractère dominant de sa pensée, des ormules transformistes dont une des plus significatives est la suivante : « Les organes produisent les besoins, et, réciproquement, les besoins produisent les organes. »

En résumé, l'ensemble des tendances, des opinions, des conceptions de Diderot aboutit à exalter la Nature jusqu'à en faire une puissance divine et même l'unique Divinité. Il n'est pas surprenant après cela qu'il considère que ce que fait la Nature ainsi divinisée est bien supérieur aux conventions humaines. Sur ce dernier point, il est d'accord avec Rousseau, avec cette nuance toutefois qu'il croit à l'efficacité de la science pour contribuer à procurer le bonheur de l'homme. D'ailleurs, non content de célébre la Nature sous toutes ses formes, il tire de ce culte, pour la formation de la doctrine qui lui est propre, les conséquences les

plus extrêmes, conséquences qu'il serait quelquefois difficile de ne pas regarder comme voisines du cynisme. Ce qui est certain et ce qu'il faut retenir, c'est que la morale communément admise, et jugée par lui comme une institution artificielle et arbitraire, se voit substituer une pratique qui a pour principe la préférence due à la Nature dont on doit toujours suivre les inspirations. Et ainsi finalement un naturalisme moral vient s'ajouter chez Diderot au naturalisme dogmatique qui nous est constamment apparu comme le caractère dominant de sa pensée.

Le naturalisme de Diderot semble le rapprocher particulièrement de deux écrivains de son temps. — Helvétius, lui aussi, incline à attribuer la sensibilité à la matière et à réduire les fonctions intellectuelles à la sensibilité. Sur plusieurs points, il présente des analogies avec Diderot. Mais d'autre part, par certaines de ses conceptions, il a suscité les critiques et les contradictions de ce dernier, dont le naturalisme est plus large et tend à s'opposer à la morale de l'intérêt bien entendu qui est celle que professait Helvétius. — Aussi la similitude de pensée est-elle sans doute plus accusée entre d'Holbach et Diderot qui contribua par une collaboration effective à la composition de l'ouvrage du *Système de la nature*.

Mais ce n'est pas sur ces deux cas particuliers qu'il faut juger des véritables rapports de Diderot avec ses contemporains. Ce qui crée entre lui et un grand nombre d'entre eux, parmi lesquels figurent les hommes les plus célèbres de son siècle, des liens étendus et multiples, c'est la fameuse entreprise de l'*Encyclopédie* dont il fut l'inspirateur et dont jusqu'au bout il resta l'âme. De Diderot et de l'*Encyclopédie*, on peut dire sans exagération qu'ils ne font qu'un.

A vrai dire, surtout depuis Bacon, l'idée d'un ouvrage de ce genre était dans l'air, et les progrès déjà accomplis par la science étaient de nature à en

faciliter la production. Il ne s'agissait de rien moins que de publier « un livre où seraient tous les livres », et que de dresser le « tableau général des efforts de l'esprit humain dans tous les genres et dans tous les siècles ». L'établissement d'un dictionnaire d'une telle ampleur exigeait un travail prodigieux. Il fallait toute la hardiesse et toute la confiance en soi de Diderot pour ne pas reculer devant les difficultés, même purement techniques, de l'organisation et de la répartition de ce travail. Il fut vraiment l'homme de cette tâche. Il résolut d'y faire entrer d'abord toutes les sciences et tous les arts libéraux. Mais il comprit aussi l'importance morale, politique et sociale que pouvait avoir dans cet exposé d'ensemble la description des arts mécaniques et il tint à leur réserver une large place. Les collaborateurs auxquels il dut faire appel ne sauraient se compter. Son principal auxiliaire fut d'Alembert, qui se chargea du *Discours préliminaire* où il présenta une nomenclature générale des sciences classées d'après un ordre hiérarchique. Ce morceau, qui nous paraît assez terne aujourd'hui, souleva l'enthousiasme des contemporains. Diderot obtint de nombreux articles de Voltaire et de Rousseau. Mais les difficultés graves d'ordre politique auxquelles la publication de l'*Encyclopédie* ne tarda pas à se heurter lui firent perdre le premier comme le plus précieux et le plus actif des concours qu'il avait réussi à s'assurer : d'Alembert, soucieux de son repos, lui fit défaut et le laissa seul à la tête de l'entreprise. Diderot lui-même, obligé d'apporter quelque tempérament dans l'expression de ses idées, fut amené par les circonstances à s'assagir. Mais il reprit et continua la rédaction du dictionnaire et il la conduisit jusqu'à son terme. C'est en 1765 que parut le dix-septième et dernier volume in-folio de l'*Encyclopédie*, œuvre aujourd'hui presque oubliée, mais nouvelle pour l'époque où elle parut et matériellement immense.

Les oppositions que l'*Encyclopédie* avait rencontrées

étaient dues au caractère tendancieux de l'entreprise. Aussi, pour donner une idée exacte de ce qu'elle fut, il ne suffit pas d'en avoir indiqué comme nous l'avons fait le programme technique, il faut encore et surtout en définir l'esprit. Car c'était bien la volonté du principal auteur de l'*Encyclopédie* que l'ensemble des articles du dictionnaire servît à répandre les idées qui étaient les siennes et formât une doctrine ; doctrine à vrai dire surtout de négation et en tout cas de réaction contre le passé. Si on veut la résumer, dans la mesure du moins où elle peut se prêter à une définition, il faut en grouper les éléments épars et souvent disparates autour de trois conceptions relatives à la Nature, à la Raison et à l'Humanité. — En ce qui concerne la Nature, il s'agit d'en fournir une explication dans laquelle on évitera de faire entrer aucun élément transcendant. Il n'est pas nécessaire de rejeter Dieu, mais il ne faut plus chercher en lui l'origine du monde. Il suffit de montrer qu'on peut s'en passer. Car le plus grand objet auquel puisse s'appliquer la curiosité humaine, c'est l'étude de la Nature entreprise dans un esprit purement scientifique, et cette étude est par elle-même mortelle aux superstitions. Elle fait apparaître l'idée que tout est régi par des lois naturelles et que ces lois affectent le caractère d'une rigueur inflexible. En un mot l'*Encyclopédie* aura pour but, si l'on peut s'exprimer ainsi, de fournir une explication naturelle de la nature. — La Raison à son tour est présentée sous un nouvel aspect. Elle n'est plus entendue dans le seul sens cartésien. Sans doute Descartes élevait la Raison très haut, mais en même temps il lui assignait des limites. La Raison réclame désormais le droit de tout contrôler et de tout juger sans être elle-même jugée par rien. Elle s'allie d'ailleurs à l'expérience, et même elle désigne la faculté de faire des expériences. Mais ce pouvoir de faire des expériences, elle l'exerce dans un esprit d'hostilité au passé. Elle tend à s'opposer à la tradition. Et ainsi se trouve

introduite la doctrine de la perfectibilité indéfinie du genre humain. — L'Humanité n'est plus seulement un terme qui désigne l'universalité du genre humain : c'est un mot qui tend à signifier un sentiment de bienveillance et d'indulgence sans limites. Diderot s'écrie : « On dit : le siècle de la chevalerie. Ah ! si l'on pouvait dire : le siècle de la bienfaisance et de l'humanité ! » Ce sentiment aura pour premier effet la condamnation des institutions oppressives et la diffusion des idées de tolérance. Il excitera à travailler au bonheur du genre humain et à lui permettre d'arriver par la liberté aux jouissances supérieures.

Telles sont les conceptions de l'*Encyclopédie*. Tel est aussi tout le contenu positif de l'esprit du dix-huitième siècle. Mais il n'est pas douteux que l'*Encyclopédie* n'a porté jusqu'à l'absolu les concepts de nature, de raison et d'humanité que pour s'en servir comme d'une arme contre le Christianisme. C'est pourquoi la doctrine de l'*Encyclopédie* n'est pas exempte de parti pris. Mais il peut y avoir intérêt pour l'avenir à ce que, à un moment donné, certaines conceptions manifestent ainsi les conséquences qu'en déduit une logique purement formelle. Il faut en effet presque toujours que les notions passent par une phase d'absolu et qu'on leur donne un sens trop étendu et trop exclusif, pour qu'elles puissent ensuite se définir dans la philosophie technique d'une façon précise et relative. C'est en ce sens que Diderot et les Encyclopédistes ont pu rendre service à la philosophie spiritualiste, qui, mise en garde contre de nouveaux adversaires, a été provoquée à réaliser elle-même des progrès et à s'assimiler ce qu'ils avaient de bon.

CHAPITRE IX

BUFFON ET LAMARCK

C'est à l'idée de la Nature que s'attache avec une sorte de passion la philosophie française du dix-huitième siècle. Cette idée est d'ailleurs assez indéterminée pour qu'elle puisse correspondre à des exigences intellectuelles ou à des aspirations sentimentales très différentes : elle peut se rapporter à des conceptions hylozoïstes ou matérialistes, telles que nous les avons trouvées chez Diderot ; elle peut se rapporter à des conceptions spiritualistes, telles que nous les trouvons chez Rousseau. Sous ses formes les plus diverses, elle paraît du moins annoncer qu'elle déborde ou fait éclater tous les systèmes d'idées claires ; elle paraît relever entre les événements et les êtres qui la manifestent des rapports de filiation et de production qui ne sont point ceux qu'imagine un entendement pur livré à lui-même ; car c'est l'entendement, maintenant, qui est censé imaginer, tandis que l'expérience nous fait toucher la vérité. Même quand les philosophes du dix-huitième siècle invoquent ou défendent la raison, ce qu'ils signifient par ce nom, c'est non point la faculté de posséder immédiatement certaines notions ou certains principes dont doit dériver toute connaissance certaine ; mais c'est la faculté d'user en toute liberté, et sans aucune subordination à quelque puissance que ce soit, de toutes les ressources de l'esprit qui peuvent donner des connaissances, et plus spécialement c'est la faculté, pour ce qui est des choses de

la nature, de consulter l'expérience et de ne relever que d'elle. C'est donc la Nature qu'il s'agit avant tout d'interpréter et d'expliquer, — par des moyens naturels et des causes naturelles. — A côté de ceux qui, suivant cette direction, sont avant tout des hommes à vues et à idées générales, il y a ceux qui sont plutôt des savants et qui lient leurs idées générales à la science qu'ils pratiquent ; il y a ceux qui sont adonnés par goût et par profession aux sciences naturelles et qui ont eu des vues pénétrant plus ou moins au cœur de ces sciences.

I

Buffon s'oppose par bien des traits au parti philosophique et avant tout à Diderot. Chez lui, rien de fumeux, rien d'agité, rien de débraillé. Un parfait détachement à l'égard de ce qui n'est pas l'objet de sa curiosité et de ses occupations, une insouciance complète de toutes les questions qui suscitent et avivent les polémiques, un amour sans affectation de sa propre place qui fait qu'il ne se laisse accaparer par aucun parti, par aucune secte, un esprit d'ordre qu'il apporte en tout et tout particulièrement dans l'organisation et la distribution de son travail, une élévation tout aisée de l'intelligence et du caractère, aucune impatience, aucune inquiétude, une imperturbable et fière sérénité : ce sont là des traits de sa personne qui, fortement imprimés dans son œuvre, font que celle-ci ne suscite aucune prévention et attire et retient ceux qui s'intéressent purement et simplement aux choses de la nature sans voir derrière elle des institutions politiques à défaire ou à refaire, des théologiens à réfréner et l'humanité à émanciper. Nous verrons même que certaines de ses nouveautés scientifiques n'ont pas chez lui le caractère décisif et absolu que réclamerait

un esprit de prosélytisme ; et c'est certainement un contre-sens que, dans des livres parus à la fin du dix-neuvième ou au commencement du vingtième siècle, on entraîne Buffon avec véhémence dans des partis pris de doctrines et dans des mouvements turbulents de pensée dont il s'est, au temps où il écrivait, si remarquablement abstrait.

C'est en 1749 que Buffon donna au public les trois premiers volumes de son *Histoire naturelle*, œuvre dans laquelle désormais il se cantonne. Mais ce n'est pas aux sciences naturelles que s'était d'abord attachée sa curiosité. Il avait commencé par traduire de l'anglais la *Statique des Végétaux* de Hales et il y avait ajouté une Préface où il affirmait la nécessité de rechercher les expériences et de craindre les systèmes. Il avait également traduit le *Traité des fluxions* de Newton. Il avait fait diverses expériences d'optique et diverses recherches d'économie rurale. Au fond, il n'avait été animé que d'un désir général de gloire et de savoir, lorsque sa nomination à la place d'*intendant* du Jardin du Roi était venue donner à ses idées et à ses études une direction précise, direction que dès lors il suivit jusqu'au bout.

On sait par quelles qualités littéraires l'œuvre de Buffon s'est fait accueillir et admirer : une éloquence naturelle et qui, tout en étant continue, n'ennuie pas ; de la gravité, mais aussi de l'aisance ; de la dignité, mais aussi de la grâce ; de l'ordre, mais aussi du mouvement ; à coup sûr, dans ses descriptions, un peu trop de pompe parfois ou de coquetterie ; mais une bonne part de ces morceaux trop jolis est autant de ses collaborateurs que de lui, alors que dans les parties de son œuvre qui traitent des questions scientifiques les plus hautes, — et qui sont uniquement de lui, — la simplicité du style en égale la grandeur.

Les caractères scientifiques de son œuvre demandent à être précisés. Après avoir été trop considéré comme un *grand* écrivain qui a fait de la science un genre

littéraire, Buffon a été réclamé par les savants comme l'un des leurs. On lui a reconnu non seulement le mérite d'avoir énoncé en termes exacts les plus importants problèmes, non seulement d'avoir pressenti de ces problèmes les solutions les plus originales et les plus générales, mais encore d'avoir soutenu ses théories et ses divinations de la plus ample provision de faits. Et certainement il a le souci, et même à certains égards le goût des faits. Avant de publier ses trois premiers volumes, il avait passé dix ans non seulement à méditer, mais à s'instruire et à observer. Et il continua jusqu'au bout à s'instruire et à observer, sinon par ses yeux, au moins par les yeux des autres. « Rassemblons des faits, écrivait-il, pour nous donner des idées. » Il en rassembla certainement beaucoup, et certainement il en rassembla parfois avec un peu d'ennui et uniquement pour bien faire son métier : mais il aima surtout à rassembler ceux qui pouvaient donner occasion ou précision aux idées, ceux qui l'autorisaient à imaginer les démarches de la nature. Il a même soin parfois de séparer la partie expérimentale et la partie hypothétique.

Il s'est engagé dans son œuvre avec une conception du caractère de la science et des méthodes à employer. Il parle dans un premier *Discours* de la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle. C'est à tort, selon lui, que l'on veut définir la vérité en général : la vérité en général n'est qu'une abstraction. Il y a en réalité plusieurs sortes de vérités : les vérités mathématiques et les vérités physiques sont tout à fait distinctes les unes des autres. Les vérités mathématiques ne sont que des vérités de définitions ; ces définitions portent sur des suppositions simples, mais abstraites, et toutes les vérités en ce genre ne sont que des conséquences composées, mais toujours abstraites, de ces définitions. La dernière conséquence n'est vraie que parce qu'elle est identique avec celle qui la précède, que celle-ci l'est avec la précédente et ainsi de suite jusqu'à la

première supposition ; et comme les définitions sont les seuls principes sur lesquels tout est établi, et qu'elles sont arbitraires et relatives, toutes les conséquences qu'on en peut tirer sont également arbitraires et relatives. Ce qu'on appelle vérités mathématiques se réduit donc à des identités d'idées ; elles ont l'avantage d'être toujours exactes et démonstratives, mais abstraites, intellectuelles et arbitraires. Au contraire, les vérités physiques ne sont nullement arbitraires : au lieu d'être fondées sur des suppositions que nous avons faites, elles ne sont appuyées que sur des faits. Une suite de faits semblables, ou, si l'on veut, une répétition fréquente et une succession non interrompue des mêmes événements fait l'essence de la vérité physique : ce qu'on appelle vérité physique n'est donc qu'une probabilité, mais une probabilité si grande qu'elle équivaut à une certitude. Ainsi dans les mathématiques on arrive à l'évidence, dans les sciences physiques à la certitude. Le mot de vérité comprend l'une et l'autre, et répond par conséquent à deux idées différentes. Les vérités mathématiques auraient été de pure spéculation et d'entière inutilité si elles n'avaient été associées aux vérités physiques : l'association s'est faite lorsque les vérités physiques ont apporté, non pas une des causes, — car les causes proprement dites, les premières causes, nous restent à jamais cachées et inconnues (pp. 15 et 29), — mais un des effets généraux qui sont pour nous les vraies lois de la nature et dont on peut déduire des effets plus particuliers. Alors l'intervention des mathématiques, qui déterminent le combien, tandis que la physique constate ou imagine le comment des choses, non seulement précise le rapport établi par la physique, mais de probable le rend certain en le vérifiant par le calcul. Seulement il y a peu de sujets en physique où l'on puisse appliquer aussi avantageusement les sciences abstraites. Dans les sciences physiques et à plus forte raison dans les sciences naturelles, c'est l'expérience qui conduit à la vérité. Voir

beaucoup, et revoir souvent, voir beaucoup, et voir sans dessein, car l'absence de dessein est le seul moyen de laisser à la connaissance l'étendue, la variété et la liberté : c'est sur ce conseil que Buffon insiste. (Édition in-4° en six volumes, 1837, Pillot éditeur, t. Ier, p. 14.)

Lui qui cependant ne reculera ni devant les conceptions générales, ni devant les théories, ni devant les hypothèses, il y insiste d'autant plus qu'il a d'abord à cœur de combattre Linné. Pour Linné, l'objet supérieur des sciences naturelles, c'est la classification. Déterminer et distribuer les espèces de telle sorte que l'on retrouve en quelque manière le dessein de la création : voilà l'essentiel. Or Buffon s'élève contre cette conception. Il est impossible, dit-il, de donner un système général, une méthode parfaite, non seulement pour l'histoire naturelle entière, mais même pour une seule de ses branches. Car, pour faire un système tel qu'on prétend le faire, il faut que tout y soit compris ; il faut diviser ce tout en classes, partager ces classes en genres, sous-diviser ces genres en espèces. Or, pour opérer les rapprochements, on est obligé de considérer dans les êtres une partie seulement, comme si l'on pouvait juger de l'affinité des êtres par des similitudes partielles ; ensuite, pour opérer les distributions, on est forcé de négliger une multitude d'êtres ou de groupes intermédiaires. « La nature, dit Buffon, marche par des gradations inconnues, et par conséquent elle ne peut pas se prêter totalement à ces divisions, puisqu'elle passe d'une espèce à une autre espèce, et souvent d'un genre à un autre genre, par des nuances imperceptibles ; de telle sorte qu'il se trouve un grand nombre d'espèces moyennes et d'objets mi-partis qu'on ne sait où placer, et qui dérangent nécessairement le projet de système général. » (T. Ier, p. 16.) « Le grand défaut de tout ceci est une erreur de métaphysique dans le principe même de ces méthodes. » (P. 18.) Il n'existe réellement dans la nature que des individus :

les genres, les ordres, les classes n'existent que dans notre imagination. Est-ce à dire que les méthodes qui ont été données sur l'histoire naturelle en général ou sur quelqu'une de ses parties soient sans utilité? Nullement. Mais « on ne doit s'en servir que comme de signes dont on est convenu pour s'entendre. En effet, ce ne sont que des rapports arbitraires et des points de vue différents sous lesquels on a considéré les objets de la nature ; et en ne faisant usage des méthodes que dans cet esprit on peut en tirer quelque utilité. » (P. 18-19.) — La classification propose des définitions ; mais on ne peut définir ici sans décrire exactement, et une description exacte porte aussi bien sur les apparences et les façons d'être extérieures que sur les fonctions intérieures. — Quant à l'ordre, il en est un qui est plus naturel que celui de tous les systèmes et de toutes les nomenclatures : c'est celui qui consiste à partir des divisions les plus générales telles qu'elles s'imposent à nos sens, à prendre ensuite les objets qui nous intéressent le plus ou qui sont les plus rapprochés de nous pour aller à ceux qui nous intéressent le moins et qui sont les plus éloignés. (P. 21.) — Doit-on conclure de là que Buffon verse dans l'empirisme et dans le nominalisme? Pas tout à fait. Il est remarquable qu'il s'élève surtout contre l'idée que les classifications peuvent représenter l'ordre en soi de la nature. Mais, s'il juge indispensable avant tout les descriptions exactes, il n'estime pas qu'elles suffisent. « Il faut tâcher de s'élever à quelque chose de plus grand et plus digne encore de nous occuper : c'est de combiner les observations, de généraliser les faits, de les lier ensemble par la force des analogies, et de tâcher d'arriver à ce haut degré de connaissance, où nous pouvons juger que les effets particuliers dépendent d'effets plus généraux, où nous pouvons comparer la nature avec elle-même dans ses grandes opérations, et d'où nous pouvons enfin nous ouvrir des routes pour perfectionner les différentes parties de la physique. » (T. Ier, p. 27.)

Or l'une des raisons pour lesquelles Buffon a repoussé les systèmes de classification, c'est que ces systèmes lui semblent aboutir à une conséquence que pendant un certain temps il n'a pas admise et qui est le transformisme. Presque au début de l'Histoire naturelle des quadrupèdes, dans un chapitre consacré à l'âne, voici ce qu'il dit entre autres choses : « Si l'on admet une fois qu'il y ait des familles dans les plantes et dans les animaux, que l'âne soit de la famille du cheval et qu'il n'en diffère que parce qu'il a dégénéré, on pourra dire également que le singe est de la famille de l'homme, qu'il est un homme dégénéré, que l'homme et le singe ont une origine commune, comme le cheval et l'âne ; que chaque famille, tant dans les animaux que dans les végétaux, n'a eu qu'une seule souche, et même que tous les animaux ne sont venus que d'un seul animal, qui, dans la succession des temps, a produit, en se perfectionnant et en se dégénérant, toutes les races des autres animaux. » Ce sont donc les systèmes de classification qui compromettent la fixité des espèces, et, cette fixité, Buffon a commencé par l'admettre autant que Linné.

Or, après avoir d'abord cru à l'invariabilité absolue de l'espèce, Buffon finit par admettre, non seulement la variation, mais encore la mutation et la dérivation des espèces animales. Sans doute il fut en partie conduit à cette conviction nouvelle par la place qu'occupaient dans sa pensée, comme idées explicatives, les idées de formation historique des mondes. En tête de son *Histoire naturelle*, il présente une théorie de la formation des planètes, et en particulier de la terre ; il remonte à l'origine des planètes et de leurs satellites ; s'appuyant sur la direction commune du mouvement des planètes, sur l'inclinaison de leurs orbites et sur la conformité entre la densité de leur matière et la densité de la matière du soleil, il admet qu'elles ont dû avoir une origine commune, qu'elles sont toutes sorties d'un même astre, et que cet astre

est le soleil. Après avoir décrit hypothétiquement l'origine des planètes, Buffon décrivait à sa façon les phases d'évolution de la terre. Et toujours il s'applique à faire voir que le globe a son histoire, son âge, ses changements, ses révolutions, ses époques, aussi bien que l'homme. — On peut croire que cette disposition à envisager ainsi la description et l'explication de la terre ne fut pas sans exercer son influence sur son adhésion, d'ailleurs partielle et restreinte, à des idées transformistes. « Bien que la nature se montre toujours et constamment la même, elle roule néanmoins dans un mouvement continuel de variations successives, d'altérations sensibles ; elle se prête à des combinaisons nouvelles, à des mutations de matière et de forme, se trouvant différente aujourd'hui de ce qu'elle était au commencement et de ce qu'elle est devenue dans la succession des temps. » (*Histoire naturelle*, IX.) C'est notamment en comparant les faunes des deux continents que Buffon est conduit à croire à la variabilité des espèces. « Les animaux d'un continent ne se trouvent pas dans l'autre ; ceux qui s'y trouvent sont altérés, rapetissés, changés au point d'être méconnaissables. En faut-il plus pour être convaincu que l'empreinte de leur forme n'est pas inaltérable ; que leur nature, beaucoup moins constante que celle de l'homme, peut varier et même se changer absolument avec le temps ; que, par la même raison, les espèces les moins parfaites, les plus délicates, les plus pesantes, les moins agissantes, les moins armées, etc... ont déjà disparu ou disparaîtront avec le temps? Leur état, leur vie, leur être dépendent de la forme que l'homme donne ou laisse à la surface de la terre. » (Cité par Edmond Perrier, *Philosophie zoologique avant Darwin*, p. 64.) Ainsi, dans la pensée de Buffon, la transformation est liée à l'idée de sélection naturelle. Il a du reste discerné ou nettement affirmé d'autres causes encore de transformation : le climat, la nourriture et le climat combiné avec la nourriture. Il est arrivé ainsi

à concevoir l'idée générale d'une filiation des êtres vivants. Mais cette idée, l'applique-t-il d'une façon absolue? Il semble plutôt viser à réduire le nombre des espèces. Il admet la création directe de types qui deviennent la souche d'un genre ou d'une famille; il ne parle point de la possibilité du passage d'un type à l'autre.

Le transformisme de Buffon est donc limité. Il s'accorde parfaitement avec son théisme. Dieu, selon lui, s'est réservé les deux extrêmes du pouvoir : la faculté de créer et celle d'anéantir. En revanche, Buffon est très nettement opposé à la doctrine des causes finales. Au sujet de la patte du cochon, il remarque que, des quatre doigts qui terminent cette patte, deux seulement sont utilisés par l'animal, et il écrit : « La nature est donc bien éloignée de s'assujettir à des causes finales dans la composition des êtres; pourquoi n'y mettrait-elle pas quelquefois des parties surabondantes, puisqu'elle manque si souvent d'y mettre des parties essentielles?... Nous ne faisons pas attention que nous altérons la philosophie, que nous en dénaturons l'objet qui est de *connaître* le *comment* des choses, la manière dont la nature agit, et que nous substituons à cet objet réel une idée vaine, en cherchant à deviner le *pourquoi* des faits, la fin qu'elle se propose. »

Quoi qu'il en soit de l'origine historique des espèces, quelle est la nature intime des êtres vivants qui les composent? « Plus on fera d'observations, disait Buffon, plus on se convaincra que le vivant et l'animé, au lieu d'être un degré métaphysique des êtres, est une propriété physique de la matière. » Au reste, la matière est formée de deux sortes de molécules : les unes, inorganiques, constituent la plupart des minéraux et tous les métaux; les autres, organiques, composent le corps de tous les êtres vivants. Ces dernières existent en outre dans toutes les substances minérales ayant fait partie du corps des êtres vivants, telles que les calcaires, les houilles, les terres végétales. D'après

Buffon, c'est dans ces substances minérales que les végétaux puiseraient avec leurs racines les molécules organiques indispensables à leur nutrition et à leur accroissement. Ces molécules passeraient ensuite, avec les organes végétaux, dans le corps des animaux qui se nourrissent de plantes, puis dans celui des carnivores. Après la mort des végétaux ou des animaux, les molécules organiques de leur corps retourneraient dans le sol où les végétaux les avaient prises.

Cette conception de la vie n'empêcha pas Buffon de professer une philosophie de l'homme qui implique la reconnaissance du dualisme cartésien. S'il admet que les facultés mentales qui sont communes à l'homme et à l'animal s'expliquent suffisamment par des ébranlements organiques, il n'hésite pas à déclarer que les facultés intellectuelles pures supposent une âme distincte du corps. En cela encore, il évite de verser dans les opinions extrêmes et il conserve à l'ensemble de sa doctrine ce caractère de modération et d'indépendance qui est si frappant chez lui et qui reste sa marque propre.

II

Ce fut sous les auspices et par la protection de Buffon que Lamarck publia son premier travail, *Flore française* ou *Description succincte de toutes les plantes qui croissent naturellement en France, disposée selon une nouvelle méthode d'analyse et à laquelle on a joint la citation de leurs vertus les moins équivoques en médecine et de leur utilité dans les arts.* (1778, in-8°, 3 volumes. Imprimerie royale.) — Lamarck avait commencé par être soldat, et vaillant soldat. Obligé pour raisons de santé de renoncer au service militaire, il avait, tout en essayant de gagner sa vie, fait diverses recherches et études scientifiques. Dès 1776, il avait

composé des *Recherches sur les causes des principaux faits physiques* qu'il ne publia que dix-huit ans plus tard et dans lesquelles assez malheureusement il combattait les théories de Lavoisier. Dans cette même année 1776, il avait envoyé à l'Académie des sciences un mémoire sur *les principaux phénomènes de l'atmosphère*, où il inaugurait, non sans originalité, des études de météorologie qui, continuées, devaient lui causer de cruels déboires. Mais c'est avec la *Flore française* qu'il commençait à s'engager dans sa voie véritable. Si l'ouvrage plut à Buffon, ennemi des systèmes et par-dessus tout du système de Linné, c'est que Lamarck y fondait sur la méthode dichotomique un moyen incomparablement plus aisé et plus simple de reconnaître les plantes. — En 1781 et 1782, Lamarck voyagea pour servir de guide au fils de Buffon ; mais le jeune homme et son guide ne s'entendaient pas et Buffon du les rappeler. Nommé conservateur des herbiers du *Jardin du Roi*, Lamarck continua encore pendant assez longtemps, sans s'y enfermer exclusivement, ses travaux de botanique. — Il s'occupa aussi de géologie. Dans son *Hydrogéologie* (1802), il défendit la doctrine des évolutions insensibles en géologie par le jeu des causes actuelles : il fut en somme le premier paléontologiste des Invertébrés, et ses vues en géologie contribuèrent certainement à préparer ses idées sur l'évolution des êtres vivants.

L'événement qui orienta les préoccupations et les recherches de Lamarck dans un sens plus défini et dans une certaine direction théorique fut sa nomination en 1794 à la chaire de zoologie des animaux sans vertèbres du Muséum. Il a lui-même dit plus tard, dans son discours d'ouverture de l'an VIII, le grand intérêt que présentait l'étude de ces animaux. « La science, écrit-il, peut gagner infiniment dans la connaissance de ces singuliers animaux ; car ils nous montrent mieux que les autres cette étonnante dégradation dans la composition de l'organisation et cette dimi-

nution progressive des facultés animales qui doit si fort intéresser le naturaliste philosophe; enfin, ils nous conduisent insensiblement au terme inconcevable de l'animalisation, c'est-à-dire à celui où sont placés les animaux les plus imparfaits, les plus simplement organisés, ceux en un mot qu'on soupçonne à peine doués de l'animalité, ceux peut-être par lesquels la nature a commencé lorsque, à l'aide de beaucoup de temps et des circonstances favorables, elle a formé tous les autres. » — C'est ainsi que peu à peu toute une philosophie s'est dégagée de ses recherches zoologiques. « Toute science, dit-il, doit avoir sa philosophie... Ce n'est que par cette voie qu'elle fait des progrès réels. » (*Philosophie zoologique*, p. 69.) Dans la constitution de cette philosophie, Lamarck a du reste eu à rejeter sur bien des points les idées qu'il avait commencé par adopter.

Par exemple, sur ce qu'est la vie, il avait commencé par être profondément vitaliste. Dans ses *Recherches sur les principaux faits physiques*, il avait déclaré que « ce qui constitue l'essence de la vie d'un être organique est vraisemblablement un principe inconcevable à l'homme. » (II, p. 13.) Maintenant il dit : « La vie, dans un corps en qui l'ordre et l'état de choses qui s'y trouvent lui permettent de se manifester, est assurément, comme je l'ai dit, une véritable puissance qui donne lieu à des phénomènes nombreux. Cette puissance n'a cependant ni but, ni intention, ne peut faire que ce qu'elle fait, et n'est elle-même qu'un ensemble de causes agissantes et non un être particulier. J'ai établi cette vérité le premier, et dans un temps où la vie était encore signalée comme un *principe*, une *archée*, un *être* quelconque. » (*Syst. anal.*, p. 38.) Qu'est-ce donc qui explique l'apparente spontanéité des êtres vivants? Elles n'est, selon Lamarck, qu'une réaction de l'irritabilité animale sous l'influence des agents environnants. Cette irritabilité s'explique par le rapport qu'il y a entre deux termes, dont l'un

est l'état physique et chimique des substances, des liquides et des fluides subtils contenus dans le corps animal, et l'autre est l'ensemble des circonstances extérieures. De ce rapport résulte une tension, ou, comme dit Lamarck, un orgasme, cause efficiente de la première organisation. — Grâce à cette notion, Lamarck considère que la vie doit rentrer tout entière dans l'ordre des phénomènes naturels explicables scientifiquement et c'est à cette science qu'il a donné le nom de Biologie.

Avec le problème de la vie, le problème le plus important est le problème de l'espèce, lié lui-même à la question de la classification. Sur cette dernière question, Lamarck commença par partager dans une large mesure le scepticisme de Buffon ; puis il admit que devaient s'engager des tentatives de classification naturelle ; il en entreprend de cette sorte, selon l'idée d'une hiérarchie des êtres vivants graduée d'après la perfection des organes : dès lors la notion de séries naturelles s'imposait à lui et l'engageait à examiner le problème de l'espèce dans un autre esprit que celui dans lequel il l'avait jusqu'alors résolu. En particulier, tant qu'avaient duré ses recherches de botanique, il avait nettement affirmé la fixité de l'espèce. « L'Espèce, disait-il, est constituée nécessairement par l'ensemble des individus semblables qui se perpétuent les mêmes par la reproduction... Dans cette considération, on ne saurait disconvenir que les Espèces ne soient réellement dans la nature... S'il s'est trouvé des auteurs qui ont douté de l'existence même des espèces dans la nature, c'est sans doute parce qu'ils ont donné le nom d'Espèces à de simples variétés et qu'en conséquence ils ont eu l'occasion de voir s'évanouir la plupart des distinctions qu'ils avaient admises. » (*Dictionnaire de Botanique.* Espèce, p. 395.) Il disait même à cette époque : « Les altérations que produit la culture ne peuvent jamais changer les caractères essentiels d'une plante. » (*Encyclopédie*, BOTAN. II, Blé,

p. 537.) C'est sans doute en 1799 que l'influence combinée de ses idées géologiques et de ses études zoologiques dut le conduire au transformisme. Et c'est dans le *Discours d'ouverture* du *Cours de l'an VIII*, imprimé en tête du *Système des animaux sans vertèbres* (1801), mais prononcé le 21 floréal an VIII (11 mai 1800), que l'on trouve la première exposition des idées évolutionnistes de Lamarck. Lui-même n'a fait aucune difficulté de reconnaître qu'il avait changé de manière de voir sur cette question. Dans l'*Appendice* de ses *Recherches sur l'organisation des corps vivants* (1802), on peut lire ce qui suit : « J'ai longtemps pensé qu'il y avait des espèces constantes dans la nature, et qu'elles étaient constituées par des individus qui appartenaient à chacune d'elles. Maintenant je suis convaincu que j'étais dans l'erreur à cet égard, et qu'il n'y a réellement dans la nature que des individus. » (*Op. cit.*, p. 141.)

Devenu transformiste, que dit-il désormais de la notion d'espèce? D'abord il explique la formation et l'existence de cette notion par la lenteur des mutations et aussi par les limites de notre connaissance. D'autre part, contre l'immutabilité des espèces, il invoque la considération des variétés qui sont admises par tout le monde. Malgré les efforts qu'on a faits pour réduire ces variétés à n'être que des variations contenues dans les bornes d'une même espèce, beaucoup de variétés sont en fait des termes moyens situés entre des espèces avoisinantes.

Il y a donc transformation des formes animales. Mais quelles sont les causes de cette transformation? Lamarck en a énuméré plusieurs. — Il y a d'abord l'influence du milieu extérieur, souvent alléguée par lui. On pourrait même croire qu'il lui attribue le pouvoir de modifier directement la formation et l'organisation des êtres. Cependant lui-même proteste contre cette interprétation de sa pensée. Après avoir dit : « Les circonstances influent sur la forme et l'or-

ganisation des animaux », il ajoute immédiatement : « Assurément, si on prenait ces expressions à la lettre, on m'attribuerait une erreur ; car, quelles que puissent être les circonstances, elles n'opèrent directement sur la forme et l'organisation des animaux aucune modification quelconque. » (*Philosophie zoologique*, t. I[er] p. 223.) En réalité, si les conditions d'existence agissent sur les êtres vivants, c'est parce que d'elles dépendent les besoins et que la nécessité ou le désir de satisfaire à ces besoins entraîne des habitudes. — Lamarck a toujours considéré comme capital le rôle des facteurs internes, notamment de l'habitude. Il a montré surtout à quel point l'usage ou le manque d'usage d'un organe influe sur son développement. — A l'habitude, il conviendra de joindre l'hérédité. — Et on aura ainsi les deux lois énoncées sous une forme très précise par la *Philosophie zoologique* : — Première loi : « Dans tout animal qui n'a point dépassé le terme de ses développements, l'emploi plus fréquent et soutenu d'un organe quelconque fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit, et lui donne une puissance proportionnée à la durée de cet emploi ; tandis que le défaut constant d'usage de tel organe l'affaiblit insensiblement, le détériore, diminue progressivement ses facultés, et finit par le faire disparaître. » — Deuxième loi : « Tout ce que la nature a fait acquérir ou perdre aux individus par l'influence des circonstances où leur race se trouve depuis longtemps exposée, et, par conséquent, par l'influence de l'emploi prédominant de tel organe, ou par celle d'un défaut constant d'usage de telle partie, elle le conserve par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent, pourvu que les changements acquis soient communs aux deux sexes, ou à ceux qui ont produit ces nouveaux individus. » — Rien de plus net. Mais il est à remarquer que cette thèse rencontrera plus tard des contradictions et que l'hérédité des caractères acquis sera niée par les néo-darwiniens.

Lamarck a entrevu une cause de variation à laquelle on sait que Darwin a accordé la plus grande importance : la lutte pour la vie et la sélection naturelle. Il a noté que les plus forts et les mieux armés mangent les plus faibles, et que les grandes espèces dévorent les plus petites. (*Philosophie zoologique*, p. 113.) Mais il n'a pas suivi et développé cette idée. Au reste, d'une façon générale, Lamarck est porté à attribuer le progrès des êtres organisés aux ajustements et aux forces de vie plus qu'aux conflits et aux causes de mort.

Lamarck admet qu'il existe des générations spontanées : non pas que la matière inerte tende d'elle-même à la vie ; mais excitée par des fluides subtils, comme le sont la chaleur et l'électricité, elle peut être vitalisée. Ainsi s'opèrent, non pas d'une façon constante et ample, mais d'une manière intermittente et restreinte, des passages de l'inorganique à l'organique. C'est sur les confins inférieurs du groupe qu'il appelait Polypes que Lamarck croit apercevoir ces passages.

En ce qui regarde l'origine de l'homme, Lamarck commence par noter les faits d'organisation qui le distinguent des animaux les plus élevés, et, par moments, il semble vouloir en faire un être à part ; mais il paraît être de plus en plus entraîné par sa doctrine à assigner à l'homme comme ancêtre un quadrumane arboricole voisin du singe, en tout cas à admettre que le temps et les circonstances favorables ont pu combler la distance qui sépare l'homme des animaux supérieurs.

Il fait profession de théisme. Il admet un Dieu qu'il distingue de la nature, comme la nature est distincte de la matière inerte. « Ainsi, par ces sages précautions, tout se conserve dans l'ordre établi ; les changements et les renouvellements perpétuels qui s'observent dans cet ordre sont maintenus dans des bornes qu'ils ne sauraient dépasser ; les races des corps vivants subsistent toutes malgré leurs variations ; les progrès acquis dans le perfectionnement de l'organisation ne

se perdent point ; tout ce qui paraît désordre, anomalie, rentre sans cesse dans l'ordre général, et même y concourt ; et *partout* et *toujours* la volonté du suprême auteur de la nature et de tout ce qui existe est invariablement exécutée. » (*Philosophie zoologique*, t. I, p. 101.)

Enfin on trouve chez Lamarck des vues psychologiques qui sont à noter. Il admet qu'il y a un parallélisme entre la complication du système nerveux et l'acquisition de nouvelles facultés. Il distingue l'irritabilité, directement excitée par les causes extérieures, et la faculté de sentir. La force productive des mouvements apparaît à l'intérieur avec le système nerveux ainsi que le sentiment d'existence. Ce sentiment d'existence, ou sentiment intérieur, en tant qu'ému par des sensations, donne lieu à l'instinct. Il peut aussi recevoir ses émotions de la volonté, laquelle elle-même est déterminée par le jugement. Quant aux opérations de l'intelligence, elles dépendent de l'organisation. Mais Lamarck ne méconnaît pas l'aspect psychologique du problème et il réserve la part de ce qu'il nomme le sentiment intérieur ou la cœnesthésie. Son transformisme offre des caractères originaux par l'équilibre même qu'il maintient entre des directions différentes qui ne deviennent pas exclusives l'une de l'autre. Plus mécaniste que Darwin, Lamarck fait appel à des causes qui ne sont pas toutes organiques, et il est en même temps plus finaliste que lui. Évolution mécaniste, évolution vitale et créatrice, il n'oppose pas ces aspects. Il contribue ainsi à préciser et à élargir la pensée de son siècle. Le dix-septième siècle avait lié à une métaphysique la physique mécaniste ; le dix-huitième cherche une explication totale de la nature vivante, en sa complexité, en sa diversité plastique. Et, dans ce domaine, il pose les problèmes de la façon dont ils sont source de vie pour la pensée même.

CHAPITRE X

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Certaines révolutions ont pour auteurs des hommes qui ont la conscience de l'œuvre qu'ils opèrent parce qu'ils ont la connaissance distincte de la tradition intellectuelle qu'ils entreprennent de combattre. Tel n'est pas le cas de Jean-Jacques Rousseau. Ce dernier est tout d'abord un autodidacte. Il est en outre un déclassé : il naît dans la société de son temps sans y occuper une place définie ; il est un étranger même par rapport au groupe des gens de lettres. Rêveur et confiant dans ses impressions, misanthrope et défiant à l'égard des autres, capable tout ensemble de commettre des actions basses et de concevoir des aspirations hautes, artiste et jaloux de sa liberté, il s'élèvera franchement contre le passé et son action extérieure sera la plus énergique et peut-être la plus efficace de toutes celles dont son époque a subi l'influence.

Pendant longtemps, il avait fait toutes sortes de métiers et cherché sa voie dans les sens les plus divers. Il souffrait sans doute de n'avoir pas trouvé à déverser sur quelque objet qui fût sien le flot de sentiments et d'idées qui bouillonnait plus ou moins confusément en lui, lorsqu'un jour de juillet ou d'août 1749, étant allé à Vincennes par une chaleur accablante pour y rendre visite à Diderot prisonnier, il lut dans le *Mercure de France* cette question mise au concours par l'Académie de Dijon : — Le rétablissement des arts et des sciences a-t-il contribué à épurer les mœurs? —

La lecture de ce sujet fut une révélation qui mit en émoi toute sa sensibilité : dans une sorte d'enthousiasme et à travers des larmes involontaires, il eut l'éblouissement de la vision d'un monde de vérités nouvelles, et il aperçut, avec la réponse négative qu'il devait faire à la question de l'Académie, toutes les conséquences qui s'en devaient tirer. De fait, le *Discours* qu'il rédigea et qui obtint le prix inaugure véritablement sa pensée philosophique.

Qu'expose ce *Discours*? Que les sciences, les lettres et les arts ne perfectionnent que l'extérieur de l'homme et non seulement ne perfectionnent pas, mais corrompent d'autant sa nature intime. Si quelque habitant d'une contrée éloignée venait parmi nous et cherchait à se former une idée de nos mœurs par notre civilisation, l'idée qu'il en rapporterait serait exactement contraire à la vérité. Tout un vernis de politesse donne le change sur ce que sont les sentiments réels : aucune sincérité dans l'amitié, ni même dans l'inimitié; mais des attitudes toutes de convention qui ne laissent jamais à personne la liberté de suivre son cœur ni son génie; « on n'ose plus paraître ce qu'on est. » (*Œuvres complètes de Rousseau*, 1826, t. Ier, p. 10.) Et, si la vertu perd sa puissance nue, le vice a dans tous ses déguisements mille occasions de se multiplier. Nos âmes se sont donc corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés vers la perfection. Dira-t-on que c'est un effet particulier à notre temps? Mais que l'on consulte l'histoire. « L'élévation et l'abaissement journaliers des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière montait sur notre horizon. » (P. 12-13.) Et Rousseau montre à grands traits l'Égypte, Athènes, Rome, Byzance, la Chine allant à leur déclin ou se plongeant dans le vice, dès que le goût des

sciences et des arts les envahit ; il invoque en retour comme exemples de peuples qui, préservés de cette contagion des vaines connaissances, ont fait par leurs vertus leur propre bonheur et ont été les modèles des autres nations, les premiers Perses, les Spartiates, les Scythes, les Germains, les Suisses. Les véritables sages, tels que Socrate et Caton, ont d'ailleurs dénoncé les méfaits des lettres et des arts, et, dans une prosopopée célèbre, Rousseau les fait dénoncer encore par Fabricius.

Or, ces inductions historiques sont encore confirmées dès que l'on considère les sciences et les arts en eux-mêmes et qu'on voit ce qu'ils tiennent de leurs origines et ce qui doit résulter de leurs progrès. « L'astronomie est née de la superstition ; l'éloquence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge ; la géométrie, de l'avarice ; la physique, d'une vaine curiosité ; toutes (les sciences), et la morale même, de l'orgueil humain. » (P. 24.) Le vice a fait naître les sciences ; le vice les entretient. « Que ferions-nous des arts sans le luxe qui les nourrit ? Sans les injustices des hommes à quoi servirait la jurisprudence? Que deviendrait l'histoire s'il n'y avait ni tyrans, ni guerres, ni conspirateurs? » (P. 24.) Enfin des sciences le vice résulte : elles prolongent l'oisiveté, produisent et développent le luxe qui ne peut aller que par l'extrême pauvreté des uns et l'extrême richesse des autres, pervertissent le goût qu'elles devraient épurer, ruinent aussi bien les vertus militaires que les vertus morales. L'imprimerie éternise les erreurs et les extravagances de l'esprit humain, les dangereuses rêveries d'un Hobbes et d'un Spinoza. Sous ces influences malfaisantes l'éducation est corrompue : on apprend à la jeunesse tout, sauf ses devoirs ; on lui enseigne ce qu'elle doit oublier, et non ce qu'elle doit faire venue à l'âge d'homme. On a des savants et des artistes de toutes sortes, on n'a plus de citoyens ; ou, s'il en reste encore, ils sont dans le fond de nos campagnes, indigents et méprisés ; l'avilissement de la

vertu étant déplorablement compensé par la distinction des talents, une inégalité funeste s'est introduite entre les hommes. — On ne peut réfléchir sur les mœurs qu'on ne se plaise à se rappeler l'image de la simplicité des premiers temps. C'est un beau rivage, paré des seules mains de la nature, vers lequel on tourne incessamment les yeux, et dont on se sent éloigner à regret. » (P. 31.) Et Rousseau conclut : « O vertu ! science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs ? Et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie ; sachons nous en contenter. » (P. 45.)

Voilà donc le thème que développe Rousseau. Le thème n'était pas neuf, même pour l'époque. Car non seulement en Suisse, par une défiance assez explicable à l'égard des formes plus ou moins raffinées ou sophistiques de la culture parisienne, mais encore à Paris jusque dans des régions proches de celles où triomphaient les philosophes, on tenait plus d'un propos défavorable à la civilisation et aux abus de l'esprit. D'autre part, l'argumentation par laquelle Rousseau faisait valoir ce thème, si elle ne manquait pas d'une certaine éloquence et au surplus d'une certaine emphase, manquait certainement de précision et de force, même de pénétration psychologique. Mais la commotion qu'il avait ressentie et qui avait passé dans son œuvre était le signe qu'il avait trouvé là plus qu'un thème à développer : il avait pris conscience, dans un moment singulier d'exaltation, disons si l'on veut, comme lui, d'inspiration, du sens dans lequel devait se répandre sa vie spirituelle pour refouler les contraintes et les contradictions dont elle avait souffert et pour déverser avec la plus sûre direction toutes ses énergies. « Son système peut être faux, — est-il dit dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3ᵉ *dia-*

logue (édition Auguis de 1825, t. XXI, p. 32), — mais en le développant il s'est peint lui-même au vrai d'une façon si caractéristique et si sûre qu'il m'est impossible de m'y tromper. »

Déjà dans ce premier *Discours* nous rencontrons, à côté de la défense de la morale contre la civilisation, d'autres idées simplement indiquées et que Rousseau reprendra dans la suite : l'idée que la sagesse peut se dispenser de la philosophie et des solutions que la philosophie donne, avec toutes sortes de chances d'erreur, à bien des problèmes oiseux ; l'idée aussi que la société corrompt les dons de la nature. Il témoigne d'autre part dès ce moment que certaines croyances lui restent sacrées : « Ces vains et futiles déclamateurs vont de tous côtés, armés de leurs funestes paradoxes, sapant les fondements de la foi et anéantissant la vertu. Ils sourient dédaigneusement à ces vieux mots de patrie et de religion, et consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes. » (P. 26-27.)

Le *Discours sur les sciences et les arts* rendit immédiatement Rousseau célèbre et lui suscita aussi maintes objections, marques encore de cette célébrité naissante. Il fut certainement très flatté d'avoir à répondre à Stanislas, roi de Pologne. Comme il avait à discuter l'objection à sa thèse que le luxe était né des sciences, il déclara qu'il rendrait plus claire sa pensée en arrangeant ainsi cette généalogie : « La première source du mal est l'inégalité ; de l'inégalité sont venues les richesses... des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté ; du luxe sont venus les beaux-arts et de l'oisiveté les sciences. » (*Réponse au roi de Pologne*, t. Ier, p. 94.) — Ici Rousseau découvre l'un des mobiles les plus profonds de sa pensée et de son cœur, la haine de l'inégalité, et la conviction que l'inégalité est la cause essentielle de tous les maux.

C'était donc encore un sujet fait pour lui que celui que proposait pour l'année 1753 l'Académie de Dijon :

« Quelle est la source de l'inégalité des conditions parmi les hommes? Si elle est autorisée par la loi naturelle. » Et peut-être l'Académie avait-elle proposé le sujet à son intention : mais elle ne couronna pas le mémoire de Rousseau.

« Comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes? » (*Préface*, t. Ier, p. 229.) Mais la difficulté de connaître l'homme s'accroît d'autant plus que les connaissances s'accumulent davantage : car les connaissances nous éloignent de l'homme primitif qui, de l'aveu de tous, est l'égal de son semblable. La tâche serait « de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent. » (*Préface*, p. 231.) Sans la connaissance de l'homme naturel, comment pourrions-nous déterminer la loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution? Une loi de cette sorte doit être telle que pour être comprise elle n'exige point de raisonnements métaphysiques et qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature. Or, il y a deux principes antérieurs à la raison dont découlent toutes les règles du droit naturel : le premier nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes; le second nous inspire une répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible, principalement nos semblables. (*Préface*, p. 234.) Comment ces principes qui auraient pu et dû suffire à l'homme ont été altérés par la société, c'est ce que Rousseau se propose de montrer. Mais là encore apparaît la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais d'y remonter véritablement, c'est-à-dire sans y rapporter des façons d'être et d'agir empruntées à la société existante. Cet état de nature peut-il même être pris pour un fait? « Commençons

donc, observe Rousseau, par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclairer la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. » (T. I[er], p. 242.) — A dire vrai, Rousseau ne restera pas toujours parfaitement fidèle à cette interprétation, qui est certainement la meilleure, de sa propre pensée, et il tendra constamment à convertir en réalité historique ce qui ne devrait avoir à ses yeux que le caractère d'une conception heuristique et explicative.

Rousseau commence par montrer que l'homme naturel a facilement tous les moyens de se contenter. S'il n'a pas d'instinct déterminé, comme chaque espèce animale, il a la faculté de s'approprier la plupart des ressources que les instincts spéciaux donnent aux divers animaux, et de trouver ainsi sa subsistance plus facilement qu'aucun d'eux. Il est accoutumé aux intempéries, et, s'il y résiste, il acquiert une constitution d'autant plus robuste. La nature, agissant comme fit Sparte, maintient les individus bien constitués et fait périr les autres. L'homme naturel a peu d'infirmités ; il n'a guère besoin de remèdes, encore moins de médecins. C'est à l'extrême inégalité dans la manière de vivre, aux goûts factices, aux fatigues et à l'épuisement d'esprit qui en résultent que se doivent attribuer presque tous nos maux et les altérations profondes de notre santé. « Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. » (P. 251.) Si nous observons, après l'homme physique, l'homme moral, nous verrons que ce qui caractérise ce dernier, c'est moins l'entendement, que l'animal possède à un cer-

tain degré, que la liberté. Tandis que la bête obéit quand la nature commande, l'homme se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister à l'impression qu'il éprouve, et c'est dans la conscience de cette liberté, qui est la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, que se montre la spiritualité de son âme. Or l'homme peut faire de cette liberté un usage tel qu'il s'écarte des indications de la nature même à son préjudice. Sa perfectibilité même, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue son propre tyran et le tyran de la nature. C'est qu'en effet l'homme n'a pu développer ses facultés hors de leur état naturel et de leurs exigences naturelles qu'en se liant à ses semblables, qu'en faisant dépendre de leur concours la satisfaction de ses besoins, qu'en nouant et qu'en fortifiant des liens de dépendance qui n'existaient pas à l'origine. D'où une opposition radicale entre la condition dans laquelle il pouvait continuer à vivre et la condition dans laquelle il a voulu vivre. Il était incomparablement plus heureux sans aucune société et sans l'exercice de cette raison dont la culture ne sert qu'à la vie sociale. Il n'avait alors ni vice ni vertu, n'ayant avec les êtres de son espèce aucun rapport qui pût devenir un rapport moral. Il suivait simplement le penchant à sa conservation et le penchant à la pitié. Il se livrait modérément à ses passions et il n'apportait pas dans l'amour toutes les idées de comparaison et de préférence qui ont rendu ce sentiment à la fois factice et violent. En somme l'inégalité naturelle qui existe primitivement entre les hommes n'engendre ni maux ni servitude : l'inégalité malfaisante, c'est l'inégalité d'institution, celle qui est établie ou du moins autorisée par le consentement des hommes.

C'est à des causes fortuites, et qui pouvaient ne jamais naître, qu'est dû ce développement de l'homme qui a amené l'inégalité morale et politique, et, si Rousseau avoue que sa façon de les découvrir et de

les enchaîner suppose tout un ensemble de conjectures, il déclare que ces conjectures deviennent des raisons, puisqu'elles sont les plus probables qui se puissent tirer de la nature des choses et qu'elles engendrent des conséquences incontestables. C'est par l'institution de la propriété qu'a commencé tout le mal ; mais cette institution ne s'est pas faite tout d'un coup. L'homme a même pu pendant un temps s'associer avec l'homme pour chasser, pêcher, domestiquer certains animaux, pour mieux satisfaire ses besoins ; il a pu former une famille et introduire même dans l'amour quelque sentiment d'exclusion ; il a pu même produire des ouvrages utiles, qui n'étaient que les ouvrages d'un seul ; mais, si le mal s'annonçait ainsi en quelque façon, il n'était pas encore une réalité ; il ne l'est devenu que « dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux » (p. 305) ; alors l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, et, avec elle, le travail, l'esclavage, la misère. La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande et désastreuse révolution. La métallurgie imposa, avec la division du travail, une collaboration rigoureuse ; car, dès qu'il fallut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là ; l'échange se fit entre les denrées et le fer et le fer fut employé à la multiplication des denrées. L'agriculture à son tour exigea le partage strict des terres et l'établissement de règles de justice, très différentes de la loi naturelle : en incorporant son travail à la terre de récolte en récolte, l'agriculteur prend de son fonds une possession continue qui se transforme aisément en propriété. Mais alors ce n'est plus seulement l'égalité qui disparaît, c'est la concorde : entre le droit du premier occupant et le droit du plus fort il s'élève un conflit perpétuel qui se termine par des combats et des meurtres. Ces luttes sanglantes donnent aux uns et

aux autres, aux opprimés pour moins souffrir, aux oppresseurs pour assurer leur tyrannie, le désir d'en finir ; et c'est ainsi qu'entre les uns et les autres se conclut une convention selon laquelle il y aura des lois pour assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Voilà comment s'établit l'État : par le mensonge et au profit des riches. L'établissement d'un État entraîne inévitablement la formation d'autres États ; si dans chaque État des lois règnent destinées à maintenir la paix, il n'en est pas ainsi dans l'ensemble des États qui ne cessent de s'opposer les uns aux autres par des guerres violentes et dont les rapports réciproques sont à peine tempérés par quelques conventions admises sous le nom de Droit des gens. En tout cas les diverses sortes de gouvernements et leurs diverses révolutions ne font que marquer un progrès de l'inégalité : par l'établissement de la propriété est consacrée l'inégalité du riche et du pauvre ; par l'établissement des magistrats est consacrée l'inégalité du puissant et du faible ; par l'établissement du pouvoir arbitraire, l'inégalité du maître et de l'esclave ; à ce dernier terme l'égalité primitive se retrouve sous la forme monstrueuse de la servitude commune : mais, appuyé sur la seule force, le despotisme trouve pour l'abattre la force de l'émeute.

Voilà donc comment l'inégalité, presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain, et devient stable et légitime par l'établissement de la propriété et des lois. Or l'homme sociable s'est lui-même condamné au malheur et au vice : toujours hors de lui, il ne sait vivre que dans l'opinion des autres, comme il ne sait vivre que par son attache avec les autres ; il renonce à être pour paraître. L'homme naturel, le sauvage, vit en lui-même, se suffit à lui-même, est content de lui-même.

Par ces vues, Rousseau s'oppose aux philosophes qui voient en général dans la raison la faculté maî-

tresse de l'homme et qui s'efforcent de subordonner le gouvernement de la vie au contrôle de la réflexion. Ici au contraire nous sommes en présence d'une doctrine anti-intellectualiste qui accorde une valeur prépondérante à l'ordre des sentiments et par laquelle l'immédiat, érigé en idéal, doit devenir le principe de la conduite et représente la condition du bonheur. D'où la distinction du naturel et de l'artificiel dans l'âme, en vue d'exalter ce qui est qualifié de naturel et de condamner ce qui est regardé comme artificiel. D'où enfin l'idée que ce que l'on appelle civilisation et que l'on considère comme un bien est en réalité une construction factice pour laquelle l'humanité est réduite à payer des rançons dommageables à ses vrais intérêts. L'ensemble de ces conceptions met Rousseau en contradiction avec les Encyclopédistes.

Toute la dernière partie du *Discours sur l'inégalité* annonce ou énonce comme des problèmes à traiter les problèmes concernant l'origine et la nature de la société ; et la dédicace du *Discours*, adressée « aux magnifiques, très honorés et souverains Seigneurs de la République de Genève », sous prétexte de glorifier les institutions de Genève, esquissait une théorie de la société idéale. En tout cas, au lendemain des deux Discours, Rousseau déclare lui-même que c'étaient les *Institutions politiques* qui étaient sa principale et plus chère préoccupation. De là est né son ouvrage *le Contrat social*, publié au mois d'avril 1762. Dans l'avertissement, Rousseau disait: « Ce petit traité est extrait d'un ouvrage plus étendu, entrepris autrefois sans avoir consulté mes forces et abandonné depuis longtemps. Des divers morceaux qu'on pouvait tirer de ce qui était fait, celui-ci est le plus considérable et m'a paru le moins indigne d'être offert au public. Le reste n'est déjà plus. » La doctrine qu'expose là Rousseau, il l'a résumée dans le cinquième livre de l'*Émile* et aussi dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne*.

On peut d'abord trouver étrange que Rousseau, —

l'ennemi de la société, à ce qu'il semble d'après ses Discours, — ait songé à chercher, comme il le dit lui-même au début, « si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre ». Mais au fond Rousseau n'a jamais cru possible, ni désirable le retour de l'homme à l'état de nature ; et de plus ce qu'il a trouvé de funeste dans les sociétés telles qu'elles existent, c'est la dépendance de l'homme à l'égard de l'homme. Il s'agit donc de rechercher s'il n'y a pas une forme de société étrangère aux hypocrisies et aux mensonges qui vicient les sociétés existantes, une forme de société qui fasse disparaître « l'homme de l'homme » (expression des *Confessions* dans le passage qui se rapporte aux réflexions de Rousseau pour le *Discours de l'inégalité*), s'il n'y a pas, comme il le dit dans l'*Émile* (II), « quelque moyen de substituer la loi à l'homme et d'assurer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait alors dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ». Ce qui fait donc le mal des sociétés existantes, c'est que l'homme y subit la volonté de l'homme et que la loi y est l'expression de volontés particulières : tandis que l'homme resterait libre tout en étant dépendant si sa dépendance était à l'égard d'une loi exprimant la volonté générale, comme est dans la nature sa dépendance à l'égard de la loi générale.

C'est dans cet esprit que Rousseau a examiné la question de savoir à quelles conditions une société peut exister légitimement. La nature de la question exc ut toute autre méthode qu'une méthode rationnelle, — c'est-à-dire une méthode qui détermine ce qui doit être en tenant compte de ce que l'homme est, « afin, comme dit Rousseau, que la justice et

l'utilité ne se trouvent point divisées. » (*Contrat social*, liv. Ier.) « Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits, » a-t-il écrit. (Éd. de Genève, I, 5.) Ainsi se marque nettement la différence entre le problème et la méthode de Montesquieu et le problème et la méthode de Rousseau. Rousseau lui-même l'a signalée dans l'*Émile :* « Montesquieu, dit-il, n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux : il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est. » (*Émile*, liv. V, p. 537 de l'Éd. Garnier.) C'est ainsi que, lorsqu'on aborde le problème de l'origine des sociétés, si l'on raisonne comme Grotius, c'est-à-dire en établissant toujours le droit par le fait, on ne peut employer de méthode plus favorable aux tyrans. (*Contrat social*, liv. I, chap. II.)

Avec son problème et sa méthode, Rousseau rejette, comme fondement de la société, l'ordre naturel de la famille, car l'autorité paternelle ne dure qu'un temps et ne peut être l'image d'une autorité permanente, et aussi le droit du plus fort, car la force ne fait pas le droit et ne rend pas légitime l'obéissance à laquelle elle contraint : le fondement de la société ne peut être que dans la convention unanime de ses membres. Encore faut-il bien l'entendre.

Pour que l'idée de cette convention surgisse, il faut supposer « les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être ». (*Contrat social*, liv. I, chap. VI.) Observons ici que le *Discours sur l'inégalité*

paraissait admettre davantage pour l'homme la possibilité de se maintenir dans l'état de nature. Toujours est-il qu'il s'agit maintenant de mettre en commun ses forces. Mais, la liberté et la force de chaque homme étant les instruments de sa conservation, il faut qu'il les engage sans se nuire à lui-même et sans négliger les soins qu'il se doit. D'où la nécessité de résoudre un problème qui se formule ainsi : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » C'est de ce problème que le *Contrat social* donne la solution.

Les clauses de ce contrat, bien entendues, se réduisent toutes à une seule, savoir : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Mais pourquoi cette aliénation sans réserve? C'est que, répond Rousseau, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous ; c'est que, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérê à la rendre onéreuse aux autres ; c'est encore que, si un individu gardait après le pacte quelques-uns de ses droits naturels, il devrait les exercer en dehors de la société qui ne les aurait pas reconnus ; c'est enfin que chacun se donnant à tous ne se donne à personne et gagne l'équivalent de ce qu'il perd, avec plus de force pour conserver ce qu'il a. Dans son essence vraie et complète, le pacte social se ramène aux termes suivants : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. » (Liv. I, chap. VI.) Cet acte d'association produit un corps moral et collectif, une personne publique : à ce corps collectif, à cette personne publique appartient la souveraineté, et cette souveraineté est inaliénable et indivisible. (Liv. II, chap. I et II.)

Quels sont les caractères de ce contrat?

Et d'abord, doit-il être considéré comme un fait *réel?* Il arrive certainement à Rousseau de lui attribuer une sorte de réalité historique soit dans le passé, soit dans l'avenir. Mais, ce qu'il y a de plus ferme et de plus constant dans sa pensée, c'est que c'est une *idée* qui seule permet de *juger* de ce que doit être une société et de la façon dont elle doit être organisée.

Mais en quoi ce contrat permet-il à l'individu, selon la prétention de Rousseau, d'être aussi libre qu'auparavant? — D'abord il faut distinguer entre la théorie de Rousseau et certaines autres théories du contrat, comme celle de Hobbes par exemple, dans lesquelles le contrat qui crée la société se fait entre l'ensemble des individus et un chef : pour Rousseau, tout au contraire, le contrat est l'acte par lequel une multitude se fait peuple, et, si elle choisit un chef, ce ne peut être qu'après s'être constituée comme peuple. (Liv. I, chap. v.) — D'autre part, la liberté consiste à n'avoir d'autre maître que la loi, loi qui est l'expression de la volonté générale. Or, dans cette notion de volonté générale, Rousseau comprend un certain nombre d'idées et de thèses qu'il importe de définir.

En premier lieu, la volonté générale qui établit le pacte doit être la volonté de tous. Qui ne s'est pas engagé n'a pas à subir le poids, pas plus qu'à réclamer les avantages des engagements des autres. La loi de la pluralité des suffrages, qui peut être admise pour certaines décisions ou élections, est elle-même un établissement de convention et suppose au moins une fois l'unanimité. (Liv. I, chap. v.)

Mais la volonté générale est plus que la volonté de tous : elle est générale par son objet, c'est-à-dire qu'elle ne peut énoncer que des prescriptions qui se rapportent à l'intérêt commun, non à l'intérêt et à la situation de tel ou tel. « Ce qui généralise la volonté, dit Rousseau, est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit. » (Liv. II, chap. iv.) Même

le compte des volontés n'a de sens que si elles ne sont pas déterminées chacune par des vues particulières, que si elles se comparent sur un objet d'intérêt commun.

En outre la volonté générale ne peut édicter que des lois applicables à tous : qui dit loi dit égalité de tous devant la loi. Une loi doit également favoriser ou obliger tous les citoyens. Mais si une loi statue qu'il y aura des privilèges, elle n'en peut donner nommément à personne : il n'y a que l'application de la loi qui puisse tomber sur des objets particuliers et individuels. (Liv. II, chap. IV et VI.)

Ainsi la loi réunit l'universalité de la volonté et celle de l'objet. Et par là certes Rousseau paraît bien marquer une limite à la volonté générale, puisqu'il reconnaît que cette volonté ne doit jamais considérer un homme comme individu, ni une action particulière. Mais à la vérité ce n'est pas une limite, d'abord parce qu'elle n'existe pas hors de cette volonté pour l'empêcher ou la retenir, et ensuite parce qu'elle est simplement l'aveu de la contradiction qui existerait dans la volonté générale si à un moment elle cessait d'être la volonté générale. Rousseau soutient donc que le pouvoir souverain est absolu, sacré, inviolable, mais en même temps qu'il ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales : cela par une impossibilité qui résulte de son essence même. La volonté générale, prétend Rousseau, est toujours droite et de lui-même le peuple veut toujours le bien commun : le souverain ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté ; il ne peut même le vouloir. Rousseau reconnaît d'ailleurs que, si la volonté générale est toujours droite, le jugement qui la fonde n'est pas toujours éclairé (II, chap. VI). D'où l'importance du législateur : personnage qui est aussi extraordinaire par son emploi qu'il doit l'être par son génie. Car celui qui rédige les lois n'a aucun droit législatif, le peuple ne devant pas se dépouiller de ce droit incommunicable.

Le pouvoir législatif, qui est le souverain, a besoin d'un pouvoir qui exécute, c'est-à-dire qui réduise la loi en actes particuliers. Ce second pouvoir doit être établi de manière qu'il exécute toujours la loi, et qu'il n'exécute jamais que la loi : d'où l'institution du gouvernement. Comme partie intégrante du corps politique, le gouvernement participe à la volonté générale qui le constitue ; comme corps lui-même, il a sa volonté propre. Ces deux volontés parfois s'accordent et parfois se combattent. C'est de l'effet combiné de ce concours et de ce conflit que résulte le jeu de toute la machine. Il faut que ce jeu soit réglé de telle sorte que le gouvernement ne fausse pas et qu'il exprime la volonté générale. En ce sens, « tout gouvernement légitime est républicain »; mais il peut être monarchique, aristocratique ou démocratique. — A priori, il est impossible de dire lequel vaut le mieux : cela dépend d'une multitude de conditions matérielles, psychologiques ou autres. — La démocratie n'est possible que si l'étendue du territoire où s'exerce le gouvernement est très restreinte. — Rousseau, lui, a une préférence marquée pour l'aristocratie. Mais il fait observer à ce propos (*Lettres de la montagne*, partie I, lettre VI) que la constitution de l'état et celle du gouvernement sont deux choses très différentes : « le meilleur des gouvernements est l'aristocratique ; la pire des souverainetés est l'aristocratique. » — Il faut remarquer d'ailleurs que, dans l'explication du gouvernement, Rousseau fait entrer des éléments de relativité qu'il avait exclus de la conception de la souveraineté.

Rousseau a en outre la préoccupation de constituer vraiment un peuple en formant des citoyens. Les meilleures lois, si bons qu'en soient les effets, sont impuissantes sans les vertus des citoyens. D'où le rôle de l'État qui doit assurer par l'éducation l'amour de la patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté, et qui doit tendre à créer l'unité des sentiments. Pour cela

il doit empêcher que subsiste en face de lui une puissance ecclésiastique organisée, et il doit dégager de la multiplicité des dogmes une profession de foi purement civile ne contenant que les croyances indispensables au maintien de la vie sociale, — telles que l'existence de Dieu, la Providence, la vie future, — en laissant à chacun la liberté d'y ajouter les opinions qu'il voudra. Mais cette profession de foi civile doit être acceptée, sous peine de bannissement et de mort, de tous ceux qui acceptent les stipulations du corps social.

La conception que Rousseau a mise au jour dans le *Contrat social* atteste une vue profonde et intense du rapport qui existe entre la liberté politique et l'égalité et la liberté civiles. Le principe d'autonomie qui fait l'essence de la volonté générale y est clairement aperçu et défini. Cette autonomie consiste dans le fait qu'une loi, universelle de sa nature, y est librement consentie par la volonté de chacun identifiée avec celle de tous. Mais Rousseau se laisse visiblement égarer par l'esprit d'abstraction quand il introduit entre la société et le gouvernement une distinction telle qu'elle l'amène à attribuer à la société le caractère de l'absolu et à n'admettre un élément de relativité que dans le fonctionnement du gouvernement. Si le gouvernement, qui n'est qu'un moyen de réaliser la société parfaite, comporte une certaine relativité, cette relativité devra nécessairement se retrouver dans la société elle-même.

Rousseau a présenté aussi une théorie de l'éducation. Cette théorie est dominée tout entière par la formule du début : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. » Or, dans l'éducation, quelle est la part qui vient de l'homme? Il y a en effet comme trois éducations différentes : le développement interne de nos organes et de nos facultés est l'éducation de la nature ; l'usage qu'on apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de notre propre

expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses. Le concours de ces trois éducations est nécessaire à leur perfection. C'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres : c'est donc la nature qui doit servir de guide. — Et quel est l'homme qu'il s'agit d'élever? Non celui d'un métier, d'un pays, d'une situation, mais l'homme même en ce qu'il a de plus général. « Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux, leur vocation commune est l'état d'homme ; et quiconque est bien élevé pour celui-là ne peut mal remplir ceux qui s'y rapportent. Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'Église, au barreau, peu importe. Avant la vocation des parents, la nature l'appelle à la vie humaine. Vivre est le métier que je veux lui apprendre. En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme... Il faut donc généraliser nos vues, et considérer dans notre élève l'homme abstrait. » En somme, Rousseau retient la conception classique de l'éducation ; mais les moyens employés pour arriver au résultat visé sont tout autres.

Pour Rousseau, le seul moyen d'élever l'enfant pour la liberté, c'est de l'élever par la liberté. L'éducation qu'il propose est négative. C'est-à-dire qu'il faut plutôt aider le disciple à s'élever lui-même. Cette façon de faire sortir du sujet qu'il s'agit de former la connaissance et la pratique du bien se rapproche du procédé socratique. Dès le jeune âge, il faut éviter tout ce qui entrave, tout ce qui gêne l'enfant, tout ce qui comprime ces mouvements dont il a tant besoin. — Mais, dira-t-on, il s'exposera ainsi à des blessures, à des souffrances. — Soit : « Souffrir est la première chose qu'il doit apprendre et celle qu'il aura le plus grand besoin de savoir. » — Et si, par inexpérience, il va risquer sa vie, restera-t-on impassible? — Non. Mais ce cas est rare : que l'on défende alors. Rares, les défenses doivent être inflexibles.

Il faut accorder beaucoup à l'éducation des choses qui se fait en vertu de réactions naturelles. Mais cette éducation ne se fait bien que dans la mesure où l'élève est protégé contre les influences de la famille, de la société, de la tradition, de la révélation. — Émile s'est instruit en ouvrant ses sens au monde extérieur : il doit négliger l'instruction des livres. Un seul livre peut sans danger être lu par lui : c'est celui dans lequel on apprend comment on peut se passer des livres ; et ce n'est ni Aristote, ni Pline, ni Buffon : c'est *Robinson Crusoë*. — Il ne faudra lui donner que des connaissances rigoureusement pratiques : un peu d'astronomie et de géographie, de physique et de chimie, tout cela pris sur le vif de la nature et de l'expérience ; enfin un métier manuel. Voilà pour son esprit. — Mais pour son cœur ? Quand le moment est venu, il faut éveiller ou développer en lui les sentiments affectueux : la pitié, la reconnaissance, l'amour de l'humanité. Enfin quand la passion naît et se développe, quand Émile brûle d'unir sa vie à celle de Sophie, c'est le moment de lui apprendre ce que c'est véritablement que la vertu, comme faculté de se dominer soi-même : avant de retrouver Sophie, Émile s'éloignera librement, volontairement, dans le seul dessein d'éprouver sa force et de s'exercer à la vertu. Car, comme lui dit le précepteur, le mot vertu vient de force.

Ainsi des vues intéressantes et même vraies et un certain sentiment de l'enfance se rencontrent chez Rousseau à côté d'une conception parfaitement utopique. Car son mépris singulier de la tradition humaine ne peut se soutenir. Comme si l'expérience de l'humanité n'avait pas tout autant de valeur, sinon plus, que l'expérience individuelle ! D'ailleurs, quand Rousseau en vient à l'application de sa doctrine, il se trouve, par une ironie assez piquante, que le précepteur est constamment obligé de truquer les choses et les hommes en vue de laisser Émile apprendre tout seul !

Une des thèses essentielles de l'*Émile*, c'est qu'il

faut laisser l'enfant éloigné des enseignements de la Religion et le mettre seulement en état de choisir sa Religion dès qu'il sera en âge de la choisir. Protestant de Genève, un moment converti au catholicisme, puis retourné au protestantisme, Jean-Jacques Rousseau avait trouvé dans le milieu génevois des directions favorables au maintien et au développement d'un sentiment religieux sans formule dogmatique; et le sentiment religieux avec ce caractère avait gardé sa place dans toute cette vie sentimentale qu'il défendait contre la civilisation et la philosophie. La théologie et le spiritualisme liés à ce sentiment se trouvent exprimés pour Émile dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard :* morceau d'éloquence et de doctrine à la fois apprêté et sincère, où l'unité est de sentiment infiniment plus que de système, où se succèdent sans toujours s'accorder des intuitions diverses. Visiblement le Vicaire reprend contre les systèmes philosophiques le même genre d'attitude que Descartes : il veut faire table rase du passé. « Je compris que, loin de me délivrer de mes doutes inutiles, les Philosophes ne feraient que multiplier ceux qui me tourmentaient et n'en résoudraient aucun. Je pris donc un autre guide et je me dis : consultons la lumière intérieure; elle m'égarera moins qu'ils ne m'égarent, ou, du moins, mon erreur sera la mienne, et je me dépraverai moins en suivant mes propres illusions qu'en me livrant à leurs mensonges. » (Éd. Masson, p. 62-63.) Rousseau se réfère sans cesse à l'évidence du cœur substituée à l'évidence de la raison : évidence du cœur qui donne les certitudes pratiques et les règles de la vie. — En même temps, il procède à l'élimination des problèmes spéculatifs oiseux. Il déclare qu'il faut borner ses recherches à ce qui intéresse la vie et se reposer dans une profonde ignorance de tout le reste. Au surplus, la vérité ne se démontre pas : elle se voit, elle se sent. Sans doute, la raison peut nous aider dans certaines déductions, nous montrer les conséquences de cer-

taines notions primitives fournies par le sentiment; mais la raison n'en doit pas moins confesser son impuissance foncière : « La règle de nous livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même. »

Dans l'analyse qu'il fait de l'homme, Rousseau se livre à une critique du sensualisme de l'école de Condillac : l'homme n'est pas seulement un être sensitif et passif, mais encore actif et intelligent. Rousseau professe le dualisme de l'esprit et du corps, de Dieu et du monde. La matière ne peut se mouvoir d'elle-même, et, quand elle est mue, elle montre une volonté. Mue selon de certaines lois, elle montre aussi une intelligence. Que de sophismes ne faudrait-il pas pour méconnaître l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce pour la conservation des autres? Le monde ne peut qu'être gouverné par une volonté puissante et sage. Mais ce monde est-il éternel ou créé, y a-t-il un ou plusieurs principes des choses? On n'en sait rien ; mais peu importe. Dans le monde ainsi conçu l'homme occupe une place privilégiée ; mais il porte en lui la dualité de l'amour du bien et du jeu des passions. La liberté n'est que la faculté pour l'homme de vouloir son propre bien ; et cela suffit du moment que rien d'étranger ne le détermine. Le mal dans le monde vient de l'homme, de l'homme qui a aggravé la douleur par la prévoyance et qui y a introduit la faute. — Nous n'avons pas à chercher si l'âme est immortelle ou non par sa nature propre. Il suffit que nous sachions que, si nous sommes justes, nous serons heureux : la Providence est ainsi justifiée. Avant tout, pratiquons le bien. Pour cela, il faut suivre l'impulsion de la conscience. « Conscience ! Conscience ! Instinct divin ! Immortelle et Céleste voix. » — « Source de justice et de vérité, Dieu clément et bon ! dans ma confiance en toi, le suprême vœu de mon cœur est que ta volonté soit faite. En y joignant la mienne, je fais ce que tu fais ; j'acquiesce à ta bonté : je crois partager d'avance la suprême félicité qui en est le prix. »

En somme, la doctrine professée par Rousseau est un théisme qui offre un certain accent particulier. Pour lui, il est également vrai de dire que toutes les religions sont révélées et que toute révélation, au sens ordinaire du mot, est inutile et indémontrable. Le Vicaire reprend contre les miracles et les prophéties les arguments de Voltaire et des Encyclopédistes. Mais il y a néanmoins entre lui et ces derniers une différence appréciable. Rousseau reconnaît et admire la beauté de l'Évangile, et il déclare que la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu.

Telle est, réduite à ses éléments essentiels, l'œuvre de Rousseau. Il a voulu faire table rase de la convention, de l'artifice, de la tradition ; il a prétendu découvrir des énergies méconnues et libérer des forces opprimées. Une entreprise de ce genre n'est pas sans utilité ni sans justification. Il est bon que la raison reçoive le choc des flots nouveaux de vie qui viennent la battre, et il peut être opportun de montrer le rôle que joue le sentiment dans la découverte des vérités mêmes. Cependant, sous sa forme en apparence intuitive et sentimentale, l'œuvre de Rousseau garde en réalité un caractère abstrait qui lui fait du tort, qui la rend étrangère au discernement des oppositions et à la perception des nuances et qui aboutit à une idéologie d'un genre nouveau. Tandis que l'idée ne peut que rarement exclure l'idée adverse, le sentiment, lui, est franchement exclusif. Il désunit et ne permet pas de rajuster les éléments qu'il a dissociés. Sans doute, il peut régénérer et élargir l'expérience : mais il est incapable d'en fournir l'explication. Et, au lieu de protéger l'esprit contre l'idéologie, il a plutôt pour effet de lui retirer les armes dont il a besoin pour la combattre.

CHAPITRE XI

CONDILLAC ET LES IDÉOLOGUES (1)

La pensée philosophique du dix-huitième siècle paraît s'être tout d'abord développée surtout contre Descartes et contre le rationalisme cartésien. Mais les écrivains qui représentent cette pensée ont procédé le plus souvent par des vues générales et par des intuitions, ou même par des impulsions sentimentales qu'ils n'ont guère eu le souci de justifier par des déductions rigoureuses. Avec Condillac, nous revenons à la philosophie proprement dite et à une méthode technique et strictement définie. C'est pourquoi en un sens, par-dessus la série des oppositions et des contradictions précédentes, il se rapproche et il nous rap-

(1) La rédaction de ce chapitre de *la Philosophie française* n'a pas été retrouvée dans les manuscrits de Victor Delbos. Pour la restitution de cette étude sur Condillac on a utilisé : 1° les notes d'auditeurs du cours professé en Sorbonne le 8 mars 1916, telles qu'elles ont été fournies par plusieurs étudiants et notamment par M. Paul Vieille ; 2° les notes prises aux conférences faites par Delbos les 6, 13, 20 et 27 mai 1914 sur Condillac et à une leçon professée le 14 décembre 1910 sur l'*Idéologie;* 3° les manuscrits d'études préparatoires à ces cours et conférences. Pour la mise en œuvre de ces matériaux et pour le contrôle d'un texte uniquement et directement inspiré par la pensée même de Delbos sur Condillac, le concours de M. l'abbé J. Wehrlé qui avait assisté et pris des notes à ces leçons de 1910 et de 1914 a été particulièrement précieux. C'est à lui qu'on doit de pouvoir retrouver l'unité cohérente des pages suivantes Il eût été d'autant plus regrettable de laisser perdre les traces de cet enseignement que V. Delbos estimait que « nous n'avons sur Condillac aucun livre vraiment satisfaisant, ni même simplement équitable, » et qu'il attachait à l'œuvre de ce philosophe une importance considérable, ne fût-ce que « parce qu'elle a contribué à susciter Maine de Biran. » — (M. B.)

proche de Descartes et des Cartésiens. Certes, l'adversaire de l'innéité ne saurait être présenté comme un disciple de celui qui met au-dessus de tout l'apriorisme de la pensée. Mais il le continue néanmoins à sa façon, d'abord par le retour à des procédés d'exposition spécifiquement philosophiques, ensuite par la nature même de l'objet qu'il s'est proposé d'étudier et qui n'est autre que l'esprit humain. Assurément il conçoit cet objet d'une tout autre façon que Descartes, mais il y attache la même importance et il y concentre tout son effort.

Né à Grenoble d'une famille de magistrats, Étienne Bonnot de Condillac reçut les ordres et fut abbé de Mureaux, sans d'ailleurs exercer jamais les fonctions ecclésiastiques. Ses premiers écrits le rendirent assez vite célèbre. Depuis longtemps distingué et encouragé par Jean-Jacques Rousseau il fut protégé par Diderot et loué par Voltaire. Mais sa première formation avait été laborieuse et il avait eu des débuts pénibles. Rousseau dit de lui : « J'ai vu, dans un âge assez avancé, un homme qui m'honorait de son amitié passer dans sa famille et chez ses amis pour un esprit borné. Cette excellente tête se mûrissait en silence. Tout-à-coup il s'est montré philosophe, et je ne doute pas que la postérité ne lui marque une place honorable et distinguée parmi les meilleurs raisonneurs et les plus profonds métaphysiciens de son siècle. » (*Émile*, liv. II.) Néanmoins ses relations d'amitié avec les hommes de l'Encyclopédie ne l'empêchèrent pas de vivre à l'écart et de rester indépendant. Il sut toujours se réserver et ne contracta pas d'engagements indiscrets et compromettants avec ceux qui menaient l'opinion de son temps. C'est ainsi qu'il évita de collaborer directement à l'*Encyclopédie*. Au reste il eut d'un bout à l'autre une vie de mesure et de dignité et il finit son existence dans une sorte de retraite. Comme penseur, il montra une intelligence non pas profonde, mais souvent pénétrante, sagace et fine.

C'est un plaisir que de le lire, un plaisir plutôt qu'une joie. Ce qui est certain, c'est qu'il eut une influence considérable. Et cependant nous n'avons sur lui aucun livre satisfaisant, ni même simplement équitable. Sa philosophie, qui renferme des éléments très complexes en réalité et malaisés à définir, a été simplifiée à l'excès et jugée sur des données incomplètes. S'il fallait la caractériser d'un mot, on serait sans doute obligé de retenir la qualification de sensualiste consacrée par l'usage. Mais il faudrait observer que le terme de sensationniste vaudrait beaucoup mieux, et il faudrait surtout marquer que son sensualisme ne l'oriente à aucun degré vers le matérialisme. Celui de ses disciples qui déclarait qu'il était inconvenant de le traiter de matérialiste avait certainement raison contre Cousin et contre Royer-Collard. Qu'il ramène tout à la sensation et qu'il en fasse sortir toute la vie mentale par le développement continu d'un formalisme logique, ce n'est pas douteux, et il faut le maintenir. Mais il n'admettait pas la réduction de la sensation aux circonstances matérielles qui paraissent la déterminer et qui n'en sont réellement, selon l'expression qu'il emploie volontiers, que des causes occasionnelles. Élément premier par rapport à tout le développement de l'âme, la sensation est aussi pour lui, par rapport aux propriétés de l'organisme et de la matière, un élément original et irréductible. Quoi qu'on ait pu dire de son matérialisme et de son athéisme, il est sincèrement spiritualiste et déiste. Il l'est très simplement, mais aussi très parfaitement. Il faut d'ailleurs bien se rendre compte du dessein qui a inspiré tout le développement de sa pensée. Il n'a pas eu d'autres prétentions que de fournir une explication de fait de toutes les opérations de la vie mentale. Ce que nous aurons à dire de sa doctrine dans la suite vérifiera cette donnée générale. Notons seulement pour le moment qu'il a directement combattu et formellement désavoué l'hypothèse de Locke en vertu de laquelle une certaine

matière pourrait être douée de la faculté de penser et que, en dressant à son tour un catalogue des facultés de l'esprit, il s'est interdit de spéculer sur la nature de l'âme. S'il s'élève contre les systèmes que nous sommes convenus d'appeler métaphysiques, c'est uniquement parce que, d'après lui, ils ne reposent que sur des maximes générales et abstraites. Il construira un système, lui aussi : mais il a la prétention de ne l'établir que par l'analyse appliquée à l'observation et à l'enchaînement des phénomènes.

Si l'on fait entrer en ligne de compte le volumineux *Cours d'études* qu'il composa pour l'instruction du prince de Parme, il écrivit de nombreux ouvrages. Mais, pour suivre la marche de sa pensée et pour reconstituer sa doctrine, il suffit de consulter d'une part son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) et son *Traité des sensations* (1754). Dans l'*Essai*, qui est écrit sous l'inspiration encore dominante de Locke, on découvre les tendances maîtresses et beaucoup des idées qu'il reprendra plus tard. Quant au *Traité des sensations*, il renferme l'expression la plus claire et la plus complète de sa philosophie. Il est utile toutefois de joindre au *Traité des sensations* le *Traité des animaux* (1755) qui n'en est qu'une dépendance et où Condillac a pris soin d'exposer en termes exprès ses idées sur Dieu, sur la création et sur la moralité humaine.

Dans l'*Essai* il commence par revendiquer la qualité de métaphysiciens pour les philosophes qui, comme Locke et comme lui-même, refusant de s'occuper de l'absolu, s'appliquent à étudier les opérations et les actes de l'esprit. L'étude de l'esprit humain, entreprise du même point de vue que Locke, telle sera la matière de son livre. Dresser un tableau de nos puissances, faire l'histoire de nos connaissances, voilà ce qu'il a en vue. Comme Locke il est opposé à toute doctrine d'innéité, si, par ce mot, on entend la présence en nous d'idées toutes faites. Il croit quant à lui, comme le philosophe anglais dont il revendique

le patronage, que toutes nos idées viennent des sens et qu'elles sont élaborées d'une certaine manière par la réflexion. Mais la réflexion n'est déjà plus pour lui que l'attention ; laquelle à son tour n'est autre chose qu'une sensation dominante qui nous absorbe tout entiers. Donc nulle idée qui ne soit acquise. Ainsi se trouve énoncé le principe « sensualiste » qui sert de point de départ à toute sa philosophie. Et cependant ce principe, il est, comme nous l'avons dit en commençant, tout à fait éloigné de le tourner vers le matérialisme et même il ne lui accorde qu'une valeur de fait, semblant admettre lui aussi des facultés propres de l'esprit et en tous les cas des opérations particulières de l'âme. Il débute à cet égard par une profession de foi spiritualiste et chrétienne. Le péché originel, dit-il, a rendu l'âme si dépendante du corps que bien des philosophes ont confondu les deux substances. Or cette confusion est inadmissible. Le sujet de la pensée doit être un ; mais un amas de matière n'est pas un : c'est une multitude. D'autre part, l'âme étant distincte du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle de nos connaissances. D'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos idées. Or ce qui se fait simplement à l'occasion d'une chose peut se faire sans elle. L'âme donc peut absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances, et telle était sa condition avant le péché. Les choses ont changé depuis la chute. Ainsi, quand nous disons que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens, nous n'envisageons que l'état de fait où nous sommes actuellement. (*Essai*, section I, chap. Ier.)

Nos connaissances dérivent donc d'abord des sensations et nos sensations sont représentatives des corps. Il n'est pas en effet d'idées que nous ayons des corps qui ne soient comprises dans nos sensations. Mais on objecte qu'il est impossible de s'assurer par les sens si les choses sont telles qu'elles paraissent. Est-ce donc qu'on s'en assurerait mieux avec des idées

innées? Descartes et les Cartésiens, Malebranche en particulier, ont répété que les sens ne sont qu'erreur et illusion ; mais ils ont résolu par cette doctrine radicale beaucoup trop simple des questions différentes. Distinguons dans nos sensations : 1º la perception que nous en éprouvons ; 2º le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous ; 3º le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet. Or, sur le premier point, il est certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception quand nous éprouvons quelque sensation. Quoi de plus clair et de plus distinct que la sensation de son et de couleur? Sur le second point, il est certain également que, lorsque nous rapportons à tel corps les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, il n'y a là rien que de vrai, de clair et de distinct. La possibilité de l'erreur ne commence qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent à tel ou tel corps. Cela veut dire que les jugements qui accompagnent nos sensations ne peuvent nous être utiles qu'après qu'une expérience bien réfléchie en a corrigé les défauts. — C'est par la précipitation de ce genre de jugements que s'explique l'attribution aux corps d'idées qui sont surtout à nous, comme les idées de couleur, d'odeur, etc... Parce que l'idée d'étendue est telle qu'on peut supposer dans les corps une propriété qui lui ressemble, on imagine que les sensations de son ou d'odeur se trouvent dans le même cas, d'autant plus que nous sommes amenés à supposer dans les corps quelque chose qui les occasionne. Au fond, tandis que de ces sensations comme étant en nous nous avons des idées fort claires, de ces sensations une fois détachées de notre être nous n'avons aucune idée. (*Essai*, section I, chap. II.)

Si maintenant nous passons aux opérations proprement dites de l'âme, nous verrons aisément comment elles s'engendrent les unes les autres à partir d'une première qui n'est qu'une simple perception.

La perception est l'impression que l'âme reçoit à la présence des objets : elle est le plus simple et le premier degré de la connaissance. Faut-il, comme le veut Locke, identifier la perception et la conscience? Condillac avoue que pendant un temps il a cru qu'il y avait en nous des perceptions dont nous n'avions pas conscience. Mais, à la réflexion, il juge comme Locke impossible et absurde une perception dont l'âme n'a pas quelque connaissance : une telle perception consisterait en effet à percevoir sans apercevoir. Seulement il y a des impressions qui se produisent dans l'âme d'une manière si légère que, bien que nous en ayons quelque peu conscience, un moment après nous ne nous en souvenons plus. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération de l'âme sous deux noms différents. En tant qu'on ne considère cette opération que comme une impression dans l'âme, on peut l'appeler perception. En tant qu'elle avertit l'âme de sa présence, on peut l'appeler conscience.

Voici maintenant une opération par laquelle notre conscience, s'appliquant à certaines perceptions, les augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous prenons connaissance : cette opération est l'attention. Les choses attirent notre attention par le côté où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, avec nos passions et avec notre état. C'est précisément ce rapport qui fait qu'elles nous affectent avec plus de force et que nous en avons une conscience plus vive.

Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut s'y rapporter en quelque façon. Il arrive ainsi non seulement que la conscience nous livre la connaissance de nos perceptions, mais encore que, en présence de leur répétition, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et qu'elle nous les fait connaître

comme étant à nous, c'est-à-dire comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même moi. Cette dernière opération, soit qu'elle nous fasse reconnaître notre être, soit qu'elle nous fasse reconnaître les perceptions qui s'y répètent, c'est la réminiscence. (*Essai*, section II, chap. I.)

Cependant il ne dépend pas toujours de nous de réveiller les perceptions que nous avons éprouvées : il y a des cas où nous devons nous borner à en rappeler simplement le nom ou à en évoquer certaines circonstances concomitantes. On appelle mémoire l'opération qui produit un pareil effet. Et l'on voit par là la différence qu'il y a entre la mémoire et l'imagination, bien que les philosophes, sans en excepter Locke, les aient si souvent confondues. L'imagination en effet a pour caractère propre de prolonger ou de réveiller les perceptions elles-mêmes ; la réminiscence s'y réfère de telle sorte qu'elle nous fait reconnaître que nous les avons eues ; tandis que la mémoire se borne à en rappeler seulement les signes ou les circonstances. Au surplus, nous ne cherchons à nous ressouvenir d'une chose que par rapport aux circonstances qui l'ont accompagnée et où notre intérêt s'est trouvé engagé, et nous réussissons d'autant mieux à en évoquer le souvenir que ces circonstances sont en plus grand nombre ou qu'elles ont avec le fait lui-même une liaison plus immédiate. C'est donc la liaison des idées fournie par l'attention et rapportée à nos besoins et à nos intérêts qui engendre l'imagination et la mémoire. Mais il apparaît par là que la mémoire est normalement liée à l'usage des signes. (*Essai*, section II, chap. III et IV.)

Aussitôt que la mémoire est formée et que l'exercice de l'imagination est en quelque sorte passé en notre pouvoir, les idées que celle-là rappelle et les idées que celle-ci réveille commencent à relever l'âme de la dépendance où elle se trouvait par rapport aux

objets qui agissaient sur elle. L'âme devient maîtresse de son attention, c'est-à-dire qu'elle réfléchit ; et par là elle arrive à disposer de ses perceptions à peu près comme si elle avait primitivement le pouvoir de les produire ou de les anéantir. (Chap. v.) Elle est ainsi rendue capable de distinguer les unes des autres les idées qu'elle reçoit des objets et en outre de considérer à part certaines qualités essentielles de ces objets : c'est là ce qu'on appelle abstraire. Les idées qui résultent de l'abstraction se nomment générales parce qu'elles représentent des qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes. — Au pouvoir de distinguer que nous a conféré la réflexion vient s'ajouter à son tour par une suite inévitable le triple pouvoir de comparer, de composer et de décomposer. (Chap. vi.)

Quand nous comparons nos idées, ou bien la conscience que nous en avons nous les fait connaître comme étant les mêmes par les aspects sous lesquels nous les envisageons, — ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot *est*, — et c'est ce qui s'appelle *affirmer;* ou bien elle nous les fait connaître comme n'étant pas les mêmes, — ce que nous manifestons en les séparant par ces mots *n'est pas*, — et c'est ce qui s'appelle *nier*. Cette double opération qui consiste à affirmer et à nier est ce qu'on nomme *juger*. Il est évident que l'opération du jugement est une conséquence logique des autres opérations de l'âme antérieurement analysées et définies. Mais ce n'est pas tout. De l'opération de juger naît celle de *raisonner*, le raisonnement n'étant à vrai dire qu'un enchaînement de jugements qui dépendent les uns des autres. — Quand enfin par les opérations précédentes ou du moins par quelques-unes d'entre elles on s'est fait des idées exactes et qu'on connaît l'ensemble des rapports qui les unissent, la conscience que l'on a de la totalité de ces idées et de ces rapports est ce qu'on nomme *concevoir*.

Arrivé au terme de cette analyse, Condillac se croit autorisé à conclure que l'entendement n'est pas une

faculté différente de nos connaissances. Il n'est pas davantage à ses yeux le lieu où les connaissances viennent se réunir. Il est, selon lui, la collection ou la combinaison des opérations que nous avons énumérées selon la loi d'un développement continu et logique. Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement.

Ainsi, quand les objets extérieurs agissent sur nous, nous en recevons différentes idées par le canal des sens : telles sont les sensations primitives de lumière, de couleur, de douleur, de plaisir, de mouvement et de repos, qui constituent pour Condillac nos premières pensées. Mais le moment vient vite où nous commençons à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en nous et à nous former ainsi des idées des différentes opérations de notre âme, telles qu'apercevoir, imaginer, etc... Nous acquérons de la sorte toutes les idées que nous n'avions pas pu recevoir directement des choses extérieures, idées qui constituent nos secondes pensées. Les sensations et les opérations de l'âme sont donc les matériaux de toutes nos connaissances et nous ne saurions trop redire qu'il n'y a point d'idées qui ne soient acquises.

Devant ces premiers résultats de l'analyse de la vie mentale à laquelle Condillac s'est livré dans son *Essai* on peut se demander s'il a bien tenu sa promesse de suivre mieux que Locke le développement de notre esprit et de faire mieux que lui l'histoire de nos connaissances. Et de fait, dans tout ce qui précède, il n'a rien dit d'essentiel qui ne se trouve déjà chez Locke sous une forme identique ou analogue. Le progrès réalisé ne peut en tous les cas porter jusqu'ici que sur la manière de présenter les choses et sur la finesse des observations. Aussi est-ce dans un autre ordre de données qu'il faut chercher et discerner l'incontes-

table originalité qui apparaît déjà dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Il y a dans ce livre deux principes réellement nouveaux qui font leur apparition et qui sont de grande conséquence. Le premier est celui de la liaison des idées avec les signes ; le second est celui de la liaison des idées entre elles.

En ce qui regarde la liaison des idées avec les signes, Condillac a parfaitement aperçu et clairement montré que l'usage des signes est la cause véritable des progrès de l'entendement humain. Mais ici il faut bien distinguer entre les différentes sortes de signes auxquels nous sommes amenés à avoir recours pour traduire nos pensées. Il y a d'abord les signes accidentels qui font qu'une certaine pensée se trouve liée par une coïncidence fortuite et indépendante de notre volonté à une certaine circonstance qui, renouvelée de parti pris, pourra lui servir d'expression. De tels signes il n'y a presque rien à tirer pour l'usage vraiment utile. Il y a ensuite les « signes naturels » tels que les cris, les mouvements, les gestes, les jeux de physionomie qui tendent à manifester extérieurement certaines impressions de crainte, de tristesse ou de joie. Des signes de ce genre peuvent assurément rendre des services, mais ils ne peuvent traduire qu'un nombre très restreint d'idées ou de sentiments. Restent « les signes d'institution, » c'est-à-dire ceux dont la correspondance avec les idées qu'ils devront régulièrement exprimer est établie par une convention arbitraire, autrement dit par notre libre choix. Ce sont les signes de cette dernière espèce qui sont à beaucoup près les plus importants et les plus utiles, parce que, étant essentiellement disponibles et maniables, ils sont toujours à nos ordres pour nous rappeler les perceptions qui leur ont été liées par notre propre initiative. La fécondité de l'usage de tels signes est illimitée. La mémoire, elle, n'est capable que de réveiller ou les circonstances ou les signes des perceptions. Et par là même elle est inévitablement bornée. Les signes au

contraire s'évoquent les uns les autres à l'infini. Ils rendent l'âme maîtresse de son attention. Ils servent ainsi à introduire véritablement dans la vie mentale la réflexion qui n'est rien d'autre que l'attention dirigée à notre gré. L'usage des signes d'institution est ce qui rend l'esprit actif. C'est aussi ce qui réussit à le rendre de plus en plus indépendant par rapport aux choses extérieures en lui assurant jusqu'à un certain point la maîtrise de ces choses. Et pourvu que nous déterminions exactement l'idée simple attachée à un signe, nous ne risquons pas plus de nous tromper que les mathématiciens dans leurs déductions.

Nous sommes ainsi amenés à considérer l'application du second principe de Condillac, qui est, comme nous l'avons vu, celui de la liaison des idées entre elles. Ce second principe est d'ailleurs très voisin du premier avec lequel il soutient un rapport très étroit. La donnée fondamentale qui doit ici servir à régler les démarches de notre esprit est l'obligation où nous sommes, si nous voulons éviter l'erreur et acquérir des connaissances vraies, de procéder uniquement par la voie de l'analyse. Lier nos idées les unes aux autres analytiquement, tel est le secret de la découverte de la vérité. La synthèse proprement dite est une façon de procéder irrémédiablement vicieuse et ténébreuse. Et c'est précisément ici qu'apparaissent le défaut et l'impuissance de la doctrine de l'innéité. Des idées innées, ne pouvant être prises que comme le hasard nous les apporte, ne pourraient être reliées les unes aux autres ou avec d'autres idées que par des rapports déterminés *a priori* et constituer que des définitions arbitraires. Au contraire, en opérant sur des notions construites, dont on connaît la génération, on ne risque pas de se tromper. On est toujours à même de les prendre sous la forme et dans les conditions où elles se lient avec les autres d'une façon irréprochable. Est-ce à dire que, en excluant toute synthèse, on s'interdit par là même toute démarche de l'esprit qui soit

une composition? Non certes. Mais il ne faut mettre en œuvre que cette composition particulière qui, ne faisant que recomposer ce que l'analyse a décomposé, est encore elle-même rigoureusement analytique. Sans doute il faut user de circonspection dans ce travail de l'esprit qui s'applique à relier entre eux les signes d'institution. Et d'abord, si l'on ne veut pas s'exposer à raisonner finalement sur des mots tout seuls, il faut veiller à ne jamais employer les mots indépendamment de la considération de leur contenu. En outre, dans cette analyse, il faudra partir des idées les plus simples. Or, — et ceci en opposition avec Descartes, — on devra regarder comme les plus simples les idées particulières, autrement dit les données premières de la connaissance fournies par l'exercice spontané des sens. Dès lors, si le progrès s'accomplit d'une manière régulière, sans solution de continuité, en se servant toujours du connu pour déterminer l'inconnu, on ne pourra aboutir qu'à des connaissances vraies. Mais il est évident que, lorsque les sens cessent de nous fournir des idées, les limites de la connaissance sont atteintes et l'on doit renoncer à aller plus loin. Nous n'avons d'autre droit que de nous servir de la réflexion pour former des idées complexes à partir des idées simples directement fournies par la sensation.

Ainsi sont maintenus dans ce sensualisme, tel qu'il est défini dans l'*Essai*, une certaine activité de l'esprit et un ordre régulier dans les idées. C'est là d'ailleurs la conséquence logique du dualisme de l'âme et du corps que Condillac a eu soin d'affirmer très nettement, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le constater. Il reste bien entendu que c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des modifications de nos organes.

Bien que Condillac eût fixé dans son *Essai* le sens général de sa pensée et qu'il y eût énoncé une bonne part de ses idées essentielles, le *Traité des sensations* apporte avec lui des données nouvelles et importantes ou même certaines modifications. D'abord le *Traité* a

pour caractère général de répondre aux exigences d'une analyse plus complète. La thèse fondamentale y est donc développée avec plus d'ampleur. En outre elle y est poussée dans le sens de conséquences plus radicales : il n'y a plus trace ici de ce qui avait pu survivre dans l'*Essai* de l'existence de facultés proprement dites conçues plus ou moins à la manière de Locke. Les facultés ne sont plus absolument que les opérations de l'âme et ces opérations elles-mêmes ne sont plus que des habitudes acquises. Tout est tiré de la sensation qui, par ses transformations successives, engendre et déroule la série entière des connaissances et des sentiments. En effet tout est présenté maintenant comme une manière d'être attentif ou comme une manière de désirer. Or l'attention, à laquelle se rapporte tout l'ordre de la connaissance, et le désir, auquel se rapporte tout l'ordre de la volonté, ne sont que deux façons de sentir. Enfin l'idéalisme méthodique de Condillac y est plus fortement accusé. Nos sensations n'étant que nos manières d'être et la vue elle-même ne nous fournissant plus la notion de l'espace extérieur, le problème de l'extériorité se pose dans des conditions plus précises et ne peut plus être résolu que par le toucher.

Quant au procédé d'exposition, il est original et nouveau et il intéresse visiblement le fond des choses. Pour établir sa doctrine, Condillac recourt à un artifice ingénieux dont il a pu emprunter à d'autres la première idée, mais dont la mise en œuvre lui appartient en propre. Il suppose une statue animée et tout d'abord immobile à laquelle il accorde seulement peu à peu et un à un l'usage de ses cinq sens. Il y a là un isolement réciproque des différents sens et une décomposition de la vie mentale qui lui permettront de déterminer ce qui est, selon lui, l'apport particulier de chaque sens dans la connaissance globale.

Il commence par l'odorat. Les connaissances de la statue bornées au sens de l'odorat ne peuvent s'étendre

qu'à des odeurs ; elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d'elle ou de ses sensations que celles de couleur, de son, de saveur. Si elle sent une rose, elle n'est en elle-même et pour elle-même que l'odeur de cette fleur. Elle pourra être odeur d'œillet, de jasmin, de violette comme elle est odeur de rose ; mais, de toute façon, ces différentes odeurs ne sont jamais que ses propres modifications ou manières d'être.

Cependant, et ceci est capital, le jugement d'extériorité étant mis à part, la statue sera amenée à accompli à partir des sensations de l'odorat tout seul, comme à partir des sensations de n'importe quel autre sens isolé des autres, toutes les opérations qui constituent l'entendement. Pareillement et sans sortir des sensations d'une seule espèce, elle pourra dire « moi » dès qu'il surviendra quelque changement à son sentiment fondamental.

A la première odeur, la capacité de sentir de la statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe, et cet accaparement de la capacité de sentir par une seule sensation, c'est l'attention. Dès lors aussi il y a commencement de jouissance et de souffrance : car si la capacité de sentir est tout entière à une odeur agréable, c'est jouissance ; si elle est tout entière à une odeur désagréable, c'est souffrance. Il n'y a pas de sensations indifférentes. Actuellement chez nous la jouissance s'accompagne d'un désir de la prolonger, comme la souffrance d'un désir de l'écarter. Mais il n'en est pas ainsi aux premiers moments où la statue sent. Car, pour désirer, il lui faut avoir remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est et redevenir ce qu'elle a été ; c'est quand elle a acquis les idées de changement, de succession, de durée, qu'elle voit ses désirs naître d'un état de douleur comparé à un état de plaisir. Ainsi, au lieu d'expliquer les états affectifs par les tendances, Condillac fait dériver les tendances des états affectifs.

Si la statue n'avait aucun souvenir de ses modifications, à chaque fois elle croirait sentir pour la première fois. Mais l'odeur qu'elle sent ne lui échappe pas entièrement aussitôt que le corps odorant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée la retient encore, et il en reste une impression plus ou moins forte selon que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire. Lorsque la statue sent une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a sentie le moment précédent. Sa capacité de sentir se partage ainsi entre la sensation qu'elle a eue et qui se rapporte au passé et la sensation qu'elle a et qui se rapporte au présent. D'ordinaire, — mais ce n'est pas tant s'en faut une règle sans exception, — le souvenir est un sentiment faible, tandis que la sensation proprement dite est un sentiment vif. Pareillement la statue est active par rapport à la sensation remémorée puisque celle-ci se produit sans l'action d'un corps sur l'organisme; elle est passive au contraire par rapport à la sensation présente : mais c'est une différence qu'elle ne saurait faire, puisqu'elle ne se doute pas encore de l'action des objets extérieurs et que toutes ses modifications sont à son égard comme si elle ne les devait qu'à elle-même.

Cependant plus la mémoire aura occasion de s'exercer, plus elle agira avec facilité; et ainsi la mémoire de la statue deviendra en elle une habitude, car l'habitude n'est que la facilité de répéter ce qu'on a fait, et cette facilité s'acquiert par la répétition des actes.

Continuant son analyse en la dirigeant toujours dans la même voie et par les mêmes procédés, Condillac achève de retrouver dans l'exercice du seul sens de l'odorat la série entière des opérations mentales qu'il a décrites dans son *Essai*. Notons cependant que, ne sachant pas encore si des objets extérieurs existent, la statue ne peut pas concevoir une idée abstraite, commune par exemple à plusieurs fleurs. Mais, distinguant en elle les états par lesquels elle passe, elle

a des idées de nombre, très restreintes d'abord, puisqu'elle ne peut embrasser distinctement que trois de ses manières d'être et qu'elle n'entrevoit au delà qu'une multitude confuse. Elle a l'idée d'une durée passée et d'une durée à venir, et aussi d'une sorte de durée indéfinie qui est pour elle une éternité ; l'idée de la durée qu'elle a n'est point absolue : c'est par la succession qu'elle est éternisée. Enfin elle a l'idée de son moi ou de sa personnalité, mais qui se ramène à la conscience de ce qu'elle est et au souvenir de ce qu'elle a été. Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle.

C'est ainsi qu'avec un seul sens, au dire de Condillac, l'âme a le germe de toutes ses facultés ; c'est ainsi qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés qu'avec les cinq réunis. Aussi peut-on appliquer aux autres sens ce qui a été dit de l'odorat en se contentant de relever ce qui est plus particulier à chacun d'eux.

Supposons la statue bornée au sens de l'ouïe. Quand son oreille sera frappée, elle deviendra la sensation qu'elle éprouve. Mais elle n'aura pas par là l'idée d'un objet situé à une certaine distance : elle ne soupçonne pas encore qu'il existe autre chose qu'elle. Seulement, tandis qu'elle ne saisit entre un bruit et un bruit qu'un rapport vague, c'est un rapport déterminé qu'elle saisit entre un son et un son. Elle apportera à saisir ce genre de rapports un discernement de plus en plus étendu : elle réussira à distinguer un bruit et un chant qui se font entendre ensemble et elle se rappellera mieux une suite de sons qu'une suite de bruits.

En joignant les sensations de l'ouïe à celles de l'odorat, la statue n'acquerra pas davantage l'idée de quelque chose d'extérieur. Au début même elle n'y verra pas deux espèces de modifications différentes. C'est seulement quand elle aura considéré les sensations de l'ouïe à part de celles de l'odorat qu'elle sera capable de les distinguer quand elle les éprouvera

ensemble. Et ainsi elle aura plus d'idées abstraites puisqu'elle constatera en elle deux espèces de modifications. Elle aura également une mémoire plus étendue.

Avec le goût seul, la statue acquiert les mêmes facultés qu'avec l'ouïe et l'odorat ; mais le goût contribue plus que l'odorat et que l'ouïe à son bonheur et à son malheur ; car d'ordinaire les saveurs affectent avec plus de force que les odeurs et par là aussi le goût peut nuire aux autres sens ; cependant il ajoute ses données à celles des autres données que la statue arrivera peu à peu à distinguer selon les divers sens, quoiqu'il doive lui être plus malaisé de faire la différence d'une saveur à une odeur que d'une saveur à un son.

Quand on arrive au sens de la vue il y a bien des préjugés à dissiper. On croit que les jugements qui en accompagnent aujourd'hui l'exercice, principalement les jugements qui portent sur l'existence des choses extérieures, sont primitivement contenus dans les sensations qu'elle donne. Autant de préjugés. — Remarquons que ces préjugés que Condillac entreprend de combattre, il les avait d'abord partagés dans une certaine mesure. Autrefois il résolvait le problème de Molyneux autrement que Locke, et il estimait que l'aveugle-né, une fois guéri, distinguerait immédiatement la sphère du cube par l'usage de la vue recouvrée. Il réforme maintenant cette solution par un progrès visible de son idéalisme, et, s'appropriant les vues de Berkeley, telles qu'elles étaient exposées dans la *Nouvelle Théorie de la Vision*, il applique à la vue aussi bien qu'aux trois sens déjà analysés la doctrine qu'il a soutenue jusqu'à présent, à savoir que nos sensations ne sont que nos manières d'être, et il nie que la vue puisse nous donner la connaissance de l'étendue extérieure. Il insiste sur ce fait que la philosophie a découvert que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets. — Sa statue n'apercevra donc les couleurs que comme des manières d'être d'elle-

même. Il y a cependant ici une nuance à observer. Tandis que, par la sensation de son, la statue ne se sentait pas étendue, elle se sentira telle par la sensation visuelle, c'est-à-dire qu'elle se sentira comme une surface colorée. Mais cette surface n'aura pour elle aucune grandeur déterminée : ce sera une étendue sans bornes, sans contours, sans figures, étendue qui ne se rapportera pas à un objet en lui-même précis et délimité et qui restera une pure modification de l'âme.

Nous arrivons enfin au toucher auquel est réservé le rôle de nous révéler le monde extérieur. Nos sensations ne cesseront pas pour cela de rester nos manières d'être, mais le toucher deviendra pour nous la cause occasionnelle de la connaissance distincte de notre propre corps et des choses qui l'environnent. Et ce résultat sera procuré surtout par la sensation de double contact, à laquelle Condillac attache justement une grande importance. Mais pour cela il faut que l'homme ait l'usage de ses membres et l'on peut se demander quelle cause l'engagera à les mouvoir. A l'origine, ce ne peut être le dessein de s'en servir. C'est naturellement, machinalement, par instinct qu'il se meut tout d'abord. Puis peu à peu il étudie ses mouvements à l'occasion même du plaisir et de la douleur auxquels ils semblent liés. Ainsi il arrivera que sa main, principal organe du tact, se portera sur lui et sur ce qui l'environne, et ainsi encore, parmi les sensations que sa main éprouvera, il s'en trouvera une qui représentera nécessairement des corps.

Ainsi instruite, la statue a du plaisir à démêler les différentes parties du corps, à se mouvoir même pour se mouvoir. La surprise que lui donne l'espace qu'elle découvre autour d'elle contribue à lui rendre agréable le transport de son corps d'un lieu dans un autre. Solidité et fluidité, dureté et mollesse, mouvement et repos sont pour elle des sentiments agréables : car plus ils contrastent, plus ils attirent son attention. Ce qui devient pour elle une source particulière de

plaisir, c'est l'habitude qu'elle se fait de comparer et de juger ; elle passe par autant de sentiments agréables qu'elle se forme d'idées nouvelles ; les plaisirs naissent sous ses mains, sous ses pas, jusqu'au moment où le repos à son tour lui devient un besoin et une joie. En outre son amour, sa haine, sa volonté, ses espérances, ses craintes n'ont plus seulement ses manières d'être pour objets : ce sont les choses palpables qu'elle aime, qu'elle hait, qu'elle veut, qu'elle espère, qu'elle craint.

En découvrant de nouveaux espaces, elle éprouve de temps en temps des sentiments qui lui étaient inconnus : elle juge ainsi qu'il y a des découvertes à faire pour elle ; elle apprend que les mouvements qui sont à sa disposition lui donnent le moyen d'y réussir ; elle devient capable de curiosité, tandis qu'elle ne l'était pas avec les autres sens. La curiosité est ainsi un des principaux motifs de ses actions.

Le nombre des idées qui peuvent venir par le tact est infini : car il comprend tous les rapports de grandeur, c'est-à-dire une science que les plus grands mathématiciens n'épuiseront jamais. Quant à l'ordre dans lequel ces idées sont acquises, il dépend à la fois de la rencontre fortuite des objets et de la simplicité des rapports. On ne peut naturellement suivre que la seconde de ces causes.

La statue acquiert donc les idées de solidité, de dureté, de chaleur, — mais idées qui ne sont pas absolues, — et qui résultent d'une comparaison de sensations avec d'autres sensations ; grâce à l'usage de la main, elle remarque l'étendue et l'ensemble des parties qui composent un objet : elle le circonscrit. Elle distingue les choses solides suivant la forme que chacune d'elles fait prendre à sa main, et elle obtient ainsi les idées de figure, de ligne droite, de ligne courbe ; elle compare les figures et les distingue. De plus en plus elle détache toutes ces modifications de son *moi*, et, les jugeant hors d'elle, elle en fait des *touts* différemment combinés où elle peut démêler une multi-

tude de rapports. L'attention dont elle est capable avec le toucher est d'une autre espèce que celle dont elle était capable avec les autres sens : cette attention qui combine les sensations, qui en fait au dehors des *touts*, qui les compare sous différents rapports, c'est la réflexion.

Un corps qu'elle touche, ce n'est donc à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté qu'elle juge réunies, et elle n'a pas besoin d'y ajouter un soutien, un substratum. Il lui suffit de les sentir ensemble. Autant elle remarque de collections de cette espèce, autant elle distingue d'objets auxquels elle rapporte non seulement la grandeur, la solidité, mais encore le chaud, le froid et tous les sentiments que le tact lui apprend à mettre au dehors.

Après avoir énuméré les principales connaissances dues au toucher seul, Condillac explique comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs.

Nous n'imaginions pas d'abord quelle pouvait être la cause des sensations d'odeur ; mais par le tact nous découvrons l'organe de l'odorat. Nous en approchons ou nous en éloignons une fleur, nous sentons ou nous ne sentons plus une odeur, nous jugeons qu'elle vient de la fleur et nous faisons de l'odeur une qualité des corps. De même par le toucher nous découvrons en nous un organe de l'ouïe ; nous jugeons alors les sons comme étant dans les corps, nous les y entendons et nous nous faisons une habitude de cette manière de les y entendre ; nous jugeons à l'ouïe des distances et des situations des choses non du reste sans risque d'erreur. — L'œil également a besoin du tact pour se faire une habitude des mouvements propres à la vision, pour s'accoutumer à rapporter ses sensations à l'extrémité des rayons et pour juger par là des distances, des grandeurs, des situations, des figures. Quand même on accorderait à la statue une connaissance parfaite de l'optique, elle n'en serait pas plus avancée :

les principes de l'optique sont déjà insuffisants pour expliquer la vision, à plus forte raison pour nous apprendre à voir. — Nous voyons au contraire parfaitement ce que nous apprend l'expérience due au toucher. Que, soit hasard, soit douleur occasionnée par une lumière trop vive, nous portions la main sur nos yeux, les couleurs disparaissent. Retirons maintenant la main : les couleurs reparaissent. Dès lors nous cessons de prendre les couleurs simplement pour nos manières d'être : nous acquérons l'habitude de les étaler sur une surface qu'à la longue nous jugeons plus éloignée de nous que nous n'avions cru d'abord. En touchant un corps qui est devant nos yeux, en le couvrant avec la main, nous remplaçons une couleur par une autre ; en retirant la main, nous faisons reparaître la première couleur. Il nous semble donc que notre main fait à une certaine distance se succéder les deux couleurs. Nous promenons la main sur une surface, et nous voyons une couleur qui se meut sur une autre couleur dont les parties paraissent et disparaissent tour à tour : nous jugeons ainsi que la couleur mmobile est étalée sur le corps que nous touchons et que la couleur qui se meut est étalée sur notre main. Nous conduisons tour à tour la main de nos yeux sur les corps et des corps sur nos yeux ; nous mesurons les distances ; puis, approchant ou éloignant ces corps, nous étudions les impressions que l'œil en reçoit à chaque fois ; nous nous habituons à lier ces impressions avec les distances connues par le tact ; nous voyons les objets tantôt plus près, tantôt plus loin, parce que nous les voyons où nous les touchons. La main semble dire à la vue : la couleur est sur chaque partie que je parcours. En continuant à s'exercer et à se laisser éduquer de la sorte, non seulement la vue discerne les figures, les situations et les grandeurs des objets tangibles, mais encore elle s'élance à des distances de plus en plus grandes ; elle manie, elle embrasse les objets auxquels le toucher ne peut atteindre et elle

parcourt tout l'espace avec une rapidité étonnante. Comme nous avons lié différents jugements à différentes impressions de lumière, nous reproduisons ces jugements dès que les impressions se répètent ; mais nous sommes alors sujets à nous tromper, car il y a dans chaque cas des circonstances possibles qui modifient le rapport des impressions avec nos jugements accoutumés. Ainsi nos yeux pourront se mettre en contradiction avec le toucher quand ils apercevront de la convexité sur un relief peint où la main ne percevra qu'une surface ; ils se mettront en contradiction avec eux-mêmes quand ils jugeront, à une certaine distance, petite et ronde la tour qui de près leur paraîtra grande et carrée. C'est dans ce cas au toucher qu'il appartient de rectifier la vue dont elle a fait l'éducation.

Nous voyons par tout ce qui précède comment s'instruisent nos sens ; mais nous voyons avant tout comment les diverses opérations de l'âme ne sont que des sensations, ou plutôt comment elles peuvent n'être qu'une sensation transformée.

Reste à savoir ce que peut bien être cette sensation transformée de laquelle sort, au dire de Condillac, tout le développement de la vie mentale. Dans l'analyse qu'il fait des opérations successives de l'âme, le mot « génération » revient fréquemment sous sa plume. Il dit couramment qu'une certaine opération en « engendre » une autre. Faudra-t-il donc admettre que Condillac nous a effectivement donné une étude génétique de la sensibilité? Assurément non. Dire par exemple que l'attention est une sensation forte et prédominante, dire ensuite que la comparaison est une double attention, ce n'est pas rechercher et découvrir les conditions qui font que réellement l'esprit passe de la sensation à l'attention et de l'attention à la comparaison. La même remarque pourrait s'appliquer à tous les termes de la série parcourue par Condillac. Et cela est si vrai que ce terme de *sentir* finit

par signifier seulement *avoir conscience.* Une telle identification est d'ailleurs toute naturelle de la part d'un philosophe pour qui la sensation n'est finalement qu'une modification de conscience. La conscience à son tour n'est plus que l'analyse graduelle de l'être par l'être même appliqué à considérer le déroulement de sa vie mentale, ce qui, pour le dire en passant, ne semble pas laisser beaucoup de place à l'analyse du philosophe.

Ce n'est donc pas sous l'aspect d'une étude véritablement génétique qu'il faut envisager la doctrine de la sensation transformée élaborée par Condillac. Ce qu'il fait en réalité, c'est de superposer à un sensationnisme extrême un logicisme lui-même extrême. Formalisme logique, tel est le terme qui convient le mieux pour indiquer d'une manière spécifique ce qu'est la doctrine de la sensation transformée. L'auteur du *Traité des Sensations* finit par considérer les transformations de la sensation comme de simples transformations algébriques, qui ne sont intelligibles que si elles sont des identités, mais qui deviennent intelligibles dès qu'on les ramène à la loi de l'identité. De là son parti pris d'exclure la synthèse et son dessein avoué de ne se servir jamais que de l'analyse en n'admettant de composition que celle qui est une contre-épreuve de la décomposition. L'esprit ne devra progresser que par une sé ie d'équations en passant toujours en réalité du même au même. C'est pourquoi Condillac n'est psychologue que par accident. Ce qu'il veut surtout et même seulement, c'est classer des états psychologiques à l'aide d'une méthode qui emprunte sa rigueur apparente à l'algèbre. C'est ainsi enfin qu'il a été amené à concevoir l'idée générale d'une science qui ne serait qu'une langue bien faite. Entrant dans des vues analogues à celles de Leibniz, il était disposé à la fin de sa vie à promouvoir la formation d'une sorte de caractéristique universelle.

Si maintenant l'on voulait qualifier d'une manière

plus générale et dans son ensemble l'œuvre de Condillac, on ne pourrait méconnaître que c'est là une tâche difficile et embarrassante à raison des aspects très divers et de la réelle complexité de sa doctrine. Voici du moins ce qu'on en peut dire de plus précis dans un court résumé. Il faut maintenir d'abord qu'il a professé un dualisme spiritualiste et qu'il revient souvent sur cette idée que les sens ne sont que des causes occasionnelles. Or, on n'a vu chez lui que l'étude des sensations et qu'une doctrine sensationniste. C'est là une simplification arbitraire. Il reste d'ailleurs à marquer plus exactement ce qu'est ce sensationnisme. On peut dire d'abord ce qu'il n'est pas. Ce n'est pas un matérialisme et c'en est presque le contraire puisqu'il ne reconnaît pas l'existence de sensations purement matérielles. Ce n'est pas non plus un empirisme. Bien que Condillac se réfère souvent à l'observation, la conception d'une explication logique fondée sur l'identité est à l'opposé de l'empirisme qui admet, lui, une hétérogénéité. Pas davantage on ne peut dire que c'est un rationalisme. Sans doute, Condillac retient quelque chose du caractère constructif du rationalisme en ce qu'il admet que ce qui se suit en vertu de liaisons convenables pour l'esprit se suit dans le même ordre selon la nature. Seulement cette considération est insuffisante pour faire de sa doctrine un rationalisme, tout rationalisme comportant et exigeant une certaine irréductibilité des facultés et des opérations. Mais c'est d'abord un intellectualisme qui élimine tout ce qui n'est pas de l'ordre de la conscience et de la connaissance et qui se fait sentir jusque dans une psychologie des bêtes, dont, à l'encontre de Buffon, Condillac ramène l'instinct à des connaissances acquises. C'est ensuite un idéalisme au moins méthodique qui tient la donnée de la conscience pour la donnée immédiate, qui n'admet tout d'abord que des manières d'être du moi et qui ne fait intervenir que tardivement un jugement d'extériorité. C'est enfin et par-dessus tout, comme nous l'avons déjà dit

avec insistance, un formalisme logique qui tend à abonder dans son propre sens jusqu'à en tirer les conséquences les plus extrêmes.

Quoi qu'il en soit du jugement qu'il y a lieu de porter sur la doctrine de Condillac, elle a exercé une grande influence ; elle a dominé à un certain moment la pensée philosophique française et elle a donné naissance à l'idéologie qui relie le dix-huitième siècle au dix-neuvième.

C'est Destutt de Tracy qui a été le premier continuateur de Condillac. C'est lui qui a proposé d'employer le mot d'idéologie pour désigner la philosophie nouvelle qui, laissant de côté toute spéculation métaphysique au s ns traditionnel, s'impose pour tâche unique d'étudier et d'expliquer la formation des idées. Les idéologues, qu'on les considère ou non comme des métaphysiciens d'un nouveau genre, se placeront à un point de vue qui est de sa nature et tout d'abord purement psychologique. Le terme le plus convenable que l'on pourrait employer pour les désigner est celui d'analystes de l'esprit. Destutt de Tracy est le vrai fondateur de cette école. Il expose dans ses *Éléments d'idéologie* la méthode dont elle s'inspirera. Et il réussit à faire pénétrer ses conceptions dans le milieu de l'Institut qui deviendra le centre de diffusion de la doctrine. C'est surtout le problème de l'extériorisation de nos états de conscience qui retient son attention. A cet égard il estime que les explications de Condillac ne deviennent satisfaisantes qu'à partir du moment où il donne à sa statue la faculté de se mouvoir. Sans cette faculté, le toucher ne suffirait jamais à lui seul à nous livrer la connaissance du monde extérieur. La motilité prend donc chez lui une importance tout à fait caractéristique de la position personnelle qu'il a adoptée. En même temps il insiste sur la perception d'effort qui est causée en nous par la résistance que rencontrent nos mouvements. Si d'ailleurs on voulait définir d'un mot la tendance propre de Destutt de

Tracy, il faudrait dire qu'il représente l'*idéologie rationnelle*.

En revanche le médecin Cabanis est le représentant de l'*idéologie physiologique*. Il met en lumière l'influence immense du physique sur le moral et il expose ses idées principalement dans son *Traité du physique et du moral de l'homme*. Il insiste sur cette idée que le moral dépend non seulement de la sensibilité externe, mais aussi de la sensibilité interne. Il se sert du rêve, de la folie, des troubles nerveux qui surgissent sans excitations extérieures pour montrer le rôle considérable que jouent les sensations internes dans la vie mentale. Il va si loin dans ce sens qu'il substitue à l'innéité psychologique une sorte d'innéité physiologique. Il aboutit ainsi à un matérialisme, mais il est juste d'observer que ce matérialisme est à vrai dire beaucoup plus méthodique que doctrinal.

En somme, la philosophie de Condillac, qui avait servi de point de départ à l'idéologie, avait été notablement modifiée par Destutt de Tracy et complètement déformée par Cabanis. Il était réservé à Maine de Biran de lui porter un coup plus rude en montrant avec beaucoup de force et de clarté que Condillac n'avait tiré la connaissance de la sensation que parce qu'il l'y avait frauduleusement introduite dès le principe, sans justifier à aucun moment le droit de sa statue à dire : « moi ». En s'attaquant à une donnée fondamentale du condillacisme, Maine de Biran, qui avait d'abord largement participé au mouvement d'idées représenté par Destutt de Tracy et par Cabanis, allait du même coup contredire et dépasser leur matérialisme pour fonder un spiritualisme à la fois nouveau et profond qui substitue à l'ancien dualisme abstrait le dualisme du sujet et de ses propres états.

CHAPITRE XII

DE BONALD ET LES TRADITIONALISTES

La secousse violente partie de la Révolution française avait naturellement atteint les esprits. Il était donc inévitable qu'elle exerçât une grande influence sur l'activité philosophique qui suivit. Issue en apparence de la philosophie du dix-huitième siècle, la Révolution devait, une fois le plus fort de la tourmente passé, nécessairement livrer à l'examen et à la critique les doctrines qui l'avaient inspirée. Elle avait été trop mélangée dans ses effets pour comporter une justification telle quelle de ces doctrines ; et, tout en travaillant à refaire, elle avait trop détruit et désorganisé pour ne pas provoquer une réaction de pensée correspondant à la réaction du pouvoir. Certains esprits crurent qu'elle pouvait dans une certaine mesure se concilier avec des formes de gouvernement telles que la tradition les avait léguées ; mais d'autres crurent qu'elle renfermait en elle des principes absolument réfractaires à cette conciliation, et que ces principes, entièrement faux et malfaisants, devaient disparaître devant la notion exacte de la société et du pouvoir. Parmi ces esprits, au premier rang, est le vicomte de Bonald : grand et noble caractère incontestablement, d'une droiture, d'une constance, d'une sincérité et d'un désintéressement exemplaires ; intelligence forte surtout par le sentiment qu'elle a de la valeur des principes et par l'inflexibilité avec laquelle elle en déduit toutes les conséquences, sans souci de

l'opinion qu'elle heurte; intelligence plus dogmatiqu- qu'analytique, procédant par hautes et sereines affire mations plus que par décomposition rigoureuse d'idées; aimant sans doute et invoquant les faits, mais lorsque les faits peuvent venir absolument ou à l'encontre ou à l'appui d'une thèse; pratiquant peu l'ironie et ayant l'horreur de l'esprit qui raille, de l'esprit à la Voltaire; âpre dans la polémique et qualifiant durement les doctrines qu'il combat, mais jamais les hommes. Émigré, c'est à Heidelberg qu'il composa son premier ouvrage, la *Théorie du Pouvoir politique et religieux* où, sinon toute sa philosophie, du moins toute sa doctrine politique était fixée de façon à rester pour lui invariable. C'est sous l'influence des événements dont il avait été le témoin et la victime qu'il s'était décidé à écrire. L'ouvrage parut à Constance en 1796, avec cette phrase du *Contrat social* de Rousseau prise pour épigraphe : « Si le Législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit détruit ou changé et que l'invincible Nature ait repris son empire. » (Livre II, chap. XI.) Et certes pour de Bonald le Législateur de la Révolution s'est radicalement trompé dans son objet, et les temps vont venir où l'invincible Nature reprendra son empire. Envoyée à Paris, l'édition de l'ouvrage fut saisie et mise au pilon par ordre du Directoire : il n'en échappa que peu d'exemplaires. La doctrine se répandit donc fort peu, au moins en ce moment; mais, rentré en France, Bonald la reprit dans divers ouvrages, en lui donnant plus d'extension philosophique ou en en montrant de nouvelles applications, notamment dans *le Divorce considéré au dix-neuvième siècle*, dans l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, dans *la Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, qui est son ouvrage fondamental, — plus tard dans les *Recherches philo-*

sophiques sur les premiers objets des connaissances morales, etc... (*Moulinié*).

La pensée de Bonald s'est formée par opposition à la philosophie sociale et politique du dix-huitième siècle, — notamment par opposition aux idées de Montesquieu et surtout de Rousseau. Nous verrons qu'elle ne voile pas cet antagonisme, tant s'en faut. Pourtant Bonald n'est pas sans rendre quelque hommage à ses deux grands adversaires. Dans la Préface de sa *Théorie du Pouvoir politique et religieux*, il dit : « J'ai beaucoup cité Montesquieu et J.-J. Rousseau. Comment, en effet, écrire sur la politique sans citer l'*Esprit des Lois* et le *Contrat social*, qu'on peut regarder comme l'extrait de toute la politique ancienne et moderne... On remarquera que je les mets volontiers l'un et l'autre à ma place lorsqu'ils s'accordent avec mes principes, parce que, si ces écrivains célèbres n'ont pas pu se préserver de l'erreur, ils ont aperçu de grandes vérités et les ont exprimées avec énergie. » (Édition Le Clère, t. XIII, p. 12-14.) Il les appelle ailleurs « des hommes de beaucoup d'esprit », car, ajoute-t-il, « on erre avec esprit et non avec génie ». (*Législation primitive. Discours préliminaire*, t. II de l'édition Le Clère, p. 121.) Et voici encore ce qu'il observe sur eux en les rapprochant : « *L'Esprit des Lois* fut l'oracle des philosophes du grand monde, le *Contrat social* fut l'évangile des philosophes de collège ou de comptoir ; et comme les écoles tiennent toujours quelque chose du tour d'esprit, du caractère de leurs fondateurs, les adeptes de J.-J. Rousseau, tranchants comme leur maître, attaquèrent à force ouverte les principes de l'ordre social, que les partisans de Montesquieu ne défendirent qu'avec la faiblesse et l'irrésolution que donnent une doctrine équivoque et un maître timide et indécis. » (*Législation primitive. Discours préliminaire*, t. II de l'édition Le Clère, p. 125.)

L'erreur que la Réforme protestante du seizième

siècle avait préparée a été consommée par la philosophie du dix-huitième siècle : cette erreur, c'est l'individualisme. La société, dit-on, est d'institution humaine et doit son existence à des conventions faites entre individus. Rousseau a soutenu cette thèse, on sait comment, et il l'a liée à tout un ensemble de vues essentiellement fausses.

Nous sommes bons par nature, dit Rousseau, mauvais par la société. Nous sommes mauvais par nature, répond Bonald, bons par la société : par nature, nous sommes exposés à subir l'empire des passions : c'est de la société que nous recevons la force par laquelle nous parvenons à nous maîtriser. (*Pensées.*) Mais il convient plutôt de préciser ce qu'il faut entendre par nature. Rousseau a le sens de la vérité quand il déclare que l'état de bonté ou de perfection pour un être, c'est son état naturel. Mais il confond l'état naturel et l'état natif : la nature ou l'essence de chaque être est ce qui le constitue tel qu'il est, ce sans quoi il ne serait pas cet être ; l'état naturel est donc un état de développement, d'accomplissement, de perfection ; tandis que l'état natif, qui est l'état originel, est un état de faiblesse et d'imperfection. Sitôt que cette distinction est reconnue, il apparaît bien que l'état sauvage est à l'état civilisé ce que l'enfance est à l'homme fait, ce que le gland est au chêne ; l'état sauvage se détruit ou se civilise ; l'état civilisé est l'état fort, de cette force propre et intrinsèque qui conserve ou qui rétablit, qui détruit même pour perfectionner. Détracteur de l'état civilisé, Rousseau n'a été que le romancier de l'état sauvage. (*De l'état natif et de l'état naturel.* Voir M. Salomon, p. 12-16. *Législation primitive. Discours préliminaire*, t. II des *Œuvres*, p. 229.) L'homme naturel, c'est donc l'homme de la société.

Il résulte de là que la société ne saurait être prise pour une institution arbitraire résultant d'un contrat : ni volontaire, ni forcée, la formation de la société a

été nécessaire. Le contrat social est une chimère; aussi loin que par l'histoire nous remontions dans le passé, nous trouvons les hommes vivant déjà en société et soumis à un pouvoir; et d'autre part, dès que nous raisonnons sur les conditions d'un pacte pareil, il apparaît qu'il ne peut y avoir de contrat sans l'existence d'un pouvoir qui règle les formes du contrat, donc que le pouvoir ne peut pas résulter du contrat. (*Principe constitutif de la société*, chap. VI.)

Rousseau encore soutient que la loi est l'expression de la volonté générale: mais il y a deux façons d'entendre la volonté générale, et ces deux façons qui sont contradictoires se trouvent chez lui. Il y a la volonté générale, tournée vers le bien commun, essentiellement droite, dit Rousseau : oui, parce qu'elle n'est autre chose que la volonté du corps social lui-même et que sa tendance naturelle à remplir sa fin. Mais par une inconséquence inexcusable Rousseau identifie la volonté générale avec la volonté populaire, avec la volonté de tous, c'est-à-dire avec une somme de volontés particulières qui sont, de son aveu même, toutes tournées vers des intérêts privés. Au fond la société, telle qu'il la fait instituer, est une société sans volonté générale : les voix s'y comptent, se défalquent les unes des autres, et il peut arriver tel cas où la différence soit d'une voix. Voici donc une seule voix particulière qui, selon le système de Rousseau, est la volonté générale : conséquence véritablement absurde. Voilà donc où on en arrive quand on fait résider la souveraineté dans le peuple : on est forcé d'admettre que toutes les lois faites par le peuple et au nom du peuple sont bonnes; on est obligé de séparer la loi populaire de la raison générale et de soutenir, comme l'avait fait Jurieu, que le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison. (*Théorie du pouvoir*, liv. I, chap. x, p. 130-135. — *Législation primitive*, liv. II, chap. Ier, XII, p. 9;

p. 21-23.) « L'auteur du *Contrat social* dans la société ne vit que l'individu, et dans l'Europe ne vit que Genève ; il confondit dans l'homme la domination avec la liberté, dans la société la turbulence avec la force, l'agitation avec le mouvement, l'inquiétude avec l'indépendance, et il voulut réduire en théorie le gouvernement populaire, c'est-à-dire fixer l'inconstance et *ordonner* le désordre. » (*Législation primitive*, *Discours préliminaire*, t. II des *Œuvres*, p. 124.)

A l'égard de Montesquieu Bonald se montre presque aussi sévère qu'à l'égard de Rousseau, et même sur certains points c'est à Rousseau qu'il donne raison contre Montesquieu. Sur quelques autres il le confond avec Rousseau plus qu'on ne s'y attendrait. C'est ainsi qu'il lui attribue la glorification de l'état de nature en citant cette phrase de lui : « Dans l'état de la pure nature, les hommes ne chercheraient pas à s'attaquer et la paix serait leur première loi naturelle. » Mais surtout Montesquieu, s'attachant exclusivement à l'esprit de ce qui est, non au principe de ce qui doit être, a trouvé la raison des lois les plus contradictoires, et même des lois qui sont contre toute raison ; en outre, au lieu d'attribuer aux passions de l'homme la cause des différences qu'il aperçoit dans la législation religieuse et politique des sociétés, il la rapporte à l'influence des climats, et, pour établir cette influence, il remplace trop souvent l'histoire approfondie des sociétés par des épigrammes et des anecdotes. — Bonald consacre tout le livre VII de sa *Théorie du Pouvoir* à réfuter cette doctrine de Montesquieu. « En tout cas, déclare-t-il, un ouvrage duquel il résulte, malgré quelques précautions oratoires et quelques phrases équivoques, que la latitude décide de la religion et du gouvernement, est un ouvrage anti-religieux, anti-politique et anti-social. » (*Théorie du Pouvoir*, *Préface*, p. 12-13. — *Législation primitive*. *Discours préliminaire*, p. 123.)

Bonald combat la théorie de la séparation des pou-

voirs, et ici il s'aide de Rousseau qui, comme on sait, avait énergiquement soutenu contre Montesquieu que la souveraineté est indivisible. Là-dessus il oppose d'ailleurs non seulement Rousseau à Montesquieu, mais Montesquieu à Montesquieu. Le pouvoir, a-t-il dit, est la volonté générale de l'État : dès lors l'État ne peut avoir qu'une volonté, celle de sa conservation, et par suite qu'un pouvoir. Il n'y a donc qu'un pouvoir, encore que ce pouvoir puisse avoir différentes fonctions que l'on peut considérer séparément. Mais Montesquieu avoue que le pouvoir judiciaire n'est pas proprement un pouvoir, et que le pouvoir exécutif, pour remplir son office, est mieux administré par un que par plusieurs. C'est donc uniquement pour le pouvoir législatif qu'il réclame une indépendance. Mais quand, comme lui, on a défini les lois *les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, on doit conclure qu'il n'y a pas de pouvoir législatif humain, que c'est la nature seule qui fait les lois : c'est de la nature, de la société et du pouvoir que dérivent toutes les lois, — lois fondamentales, lois politiques, lois civiles, lois criminelles. — La nature fait les lois de deux manières : ou bien elle introduit dans la société des coutumes qui acquièrent force de loi, ou bien elle indique à la société le vice d'une loi défectueuse ou incomplète par le caractère des troubles dont elle est agitée. (*Théorie du Pouvoir*, livre VI, chap. III, t. XIII, p. 434 et suiv.; *Législation primitive*, livre II, chap. III, t. III, p. 42.) Il y a donc de l'indécision et des tiraillements dans l'œuvre de Montesquieu. Et Bonald d'ajouter : « Montesquieu, partisan de l'unité du pouvoir par état et par préjugé, et du gouvernement populaire par affection philosophique; favorable aux sociétés unitaires par ses aveux, et aux sociétés opposées par ses principes, sans plan et sans système, écrivit *l'Esprit des Lois* avec le même esprit, et, dans quelques endroits, avec la même manière qu'il avait écrit les *Lettres persanes*. »

(*Théorie du Pouvoir*, *Discours préliminaire*, p. 123.) — Au reste, de même que Rousseau avait voulu modeler tous les États sur Genève, Montesquieu propose comme modèle la constitution anglaise : Bonald est très opposé à l'imitation *a priori* des constitutions étrangères, et en particulier à cette imitation plus raisonnée que raisonnable de celle d'Angleterre. (*Considérations sur la France et l'Angleterre*, avril 1806. — *Principe constitutif*, chap. XIV.)

Cette critique de Montesquieu et de Rousseau nous fait déjà entrer dans le sens du système de Bonald. Mais ce système lui-même prétend s'établir par une méthode qu'il importe de définir.

Les doctrines individualistes ont usé d'une méthode individualiste, — de la méthode qui consiste à faire, non pas la raison en général, mais la raison de chacun juge de la vérité en toute matière, — politique et religieuse aussi bien que scientifique, — et comme cette méthode ne peut aboutir qu'à une extrême diversité d'opinions, de là la valeur attribuée à chaque opinion pour elle-même. Les opinions suivent inévitablement les directions des volontés individuelles qui s'entrechoquent pour se dominer les unes les autres. Aux opinions qui sont ainsi diverses et contradictoires Bonald oppose le sentiment qui est une sorte de foi générale et sociale : cette foi qui instruit l'homme de tout ce qui est nécessaire à sa conservation ne saurait le tromper. (*Théorie du Pouvoir*, 3e partie. *Avertissement.* Textes Maréchal, p. 654.) A cette foi de sentiment la philosophie essaie de substituer une foi d'opinion, en considérant celle-ci comme plus conforme à la raison. Erreur profonde : car c'est la foi de sentiment qui est le mieux fondée en raison ; et c'est elle-même qui à un certain moment réclame la raison pour se justifier. Mais de quelle sorte sera la méthode rationnelle qui pourra reconstituer et valider les vérités affirmées par la foi de sentiment ?

De Bonald, au bas d'une page sur le commerce, a

écrit : « La conservation de la société exige que le moyen de faire de l'or ne soit jamais découvert : donc il ne le sera pas. » Une telle formule paraît bien être le comble de l'argumentation *a priori*, et Bonald a usé plus d'une fois d'arguments de ce genre. En tout cas, on ne saurait contester qu'il n'ait un goût très marqué pour les propositions abstraites, et même pour les méthodes abstraites d'exposition et d'explication. Son grand ouvrage sur la *Législation primitive* procède par des suites d'assertions qui se lient presque comme des théorèmes. Il multiplie et prend à la lettre des analogies empruntées aux mathématiques. — Mais, mieux que cela, il a dit lui-même : « Je traite de la société, qui est la science des rapports d'*ordre* entre les êtres moraux, comme les *analystes* traitent des rapports de quantité (numérique ou étendue) entre les êtres physiques. » (Salomon : p. 54). Et d'autre part, il écrit : « Je ne dis pas : voilà mon système ; **car je ne fais pas de système** ; mais j'ose dire : voilà le système de la nature dans l'organisation des sociétés politiques, tel qu'il résulte de l'histoire de ces sociétés. En effet, c'est l'histoire de l'homme et des sociétés qu'il faut interroger sur la perfection ou l'imperfection des institutions politiques qui ont pour objet le bonheur de l'un et la durée des autres. » (*Théorie du Pouvoir;* partie I, livre I, chap. XIII, t. XIII, p. 153.) Et il conclut sa théorie du pouvoir en disant : « Je soumets à l'autorité de l'Église la partie de mon ouvrage qui traite de la religion, comme j'en soumets la partie politique à l'autorité des faits. » Argumentation abstraite et par propositions générales d'une part, invocation de l'histoire et de l'expérience de l'autre : est-ce que de Bonald aurait cédé tour à tour à deux tendances opposées de son esprit sans réussir à les coordonner ou à les équilibrer? — Même si l'on doit reconnaître que chez lui plus d'une fois le penchant aux analogies et à la construction abstraite domine les facultés d'observation expéri-

mentale, ce n'est que justice de marquer qu'il a eu nettement conscience de la différence qu'il y a entre empirisme et expérience, de la nécessité d'éléments abstraits et rationnels pour rendre une expérience instructive et précise. Déjà dans la Préface de son premier ouvrage, de sa *Théorie du Pouvoir*, il défend énergiquement le rôle des principes généraux et abstraits dans la science de la société contre l'empirisme et la timidité périlleuse de ceux qui s'imaginent que, s'il se fonde sur des raisonnements, un système politique peut être facilement détruit par des raisonnements contraires. — Mais les propositions générales et abstraites ne doivent pas être discréditées par ce caractère, tant s'en faut : elles ne sont causes d'illusion ou d'erreur que tout autant qu'elles ne peuvent pas recevoir d'application particulière et concrète. Si bien que lorsqu'on établit des propositions générales sur la société, si on les établit comme il faut, c'est-à-dire en notant quelles applications elles reçoivent de l'histoire, il ne suffit pas pour les combattre d'en formuler de contraires : il faut encore opposer l'histoire à l'histoire, les faits aux faits. Voici un exemple. Des philosophes politiques ont avancé que la souveraineté réside dans le peuple. C'est là une proposition générale ou abstraite. Mais, quand on veut en faire l'application à l'histoire ou par l'histoire, il se trouve que le peuple n'a jamais été et ne peut jamais être souverain : car où seraient les sujets quand le peuple est souverain? Et de plus nulle part le peuple n'a fait de lois : il n'a jamais pu qu'adopter des lois faites par un législateur. Dira-t-on qu'il délègue l'exercice de sa souveraineté en désignant le législateur par un vote? Mais il n'y a pas alors désignation par le peuple ; il y a désignation par un nombre convenu d'individus, nommant individuellement qui bon leur semble, en observant certaines formes dont on est convenu. Ce sont donc des conventions contingentes, non des vérités réelles et nécessaires que l'on invoque.

De telle sorte que la proposition générale — « la souveraineté réside dans le peuple » — n'a jamais reçu et ne peut recevoir aucune application. Donc, c'est une erreur. (*Préface*, p. 17-19.) De Bonald estime que les propositions générales qu'il énonce pour son compte deviennent des vérités évidentes par l'application qu'il en fait à l'histoire ancienne et moderne. Au fond une méthode comparative doit servir à découvrir ou à justifier (peut-être chez Bonald est-ce le *raisonnement* général qui sert le plus à découvrir) les propositions générales. « J'ai cherché, dit-il dans la *Préface* du *Principe constitutif*, par les seules lumières de la raison et à l'aide du raisonnement, s'il existait un fait unique, évident, palpable, à l'abri de toute contestation, qui fût le principe générateur ou seulement constitutif de la société en général et de toutes les sociétés particulières, domestiques, civiles, religieuses; qui portât dans toutes le même nom, qui remplît dans toutes les mêmes fonctions, qu'on aperçût jusque dans les sociétés les plus imparfaites et leurs combinaisons les plus irrégulières, et cet élément ou principe une fois connu m'a conduit de proche en proche à des résultats que je puis dire inattendus. »

L'expérience fournie par l'histoire est donc la preuve des systèmes politiques. De Bonald a vu aussi profondément comment un événement tel que la Révolution condense puissamment et met puissamment en relief les éléments les plus instructifs de cette expérience. Montesquieu et Rousseau, dit-il, « se sont hâtés de faire des théories avant que le temps leur eût révélé un assez grand nombre de faits, et des faits assez décisifs. Il a surtout manqué à leur instruction le plus décisif de tous les événements, la Révolution française, réservée, ce semble, pour la dernière instruction de l'univers. » (*Législation primitive. Discours préliminaire*, p. 127). « La Révolution française, ce phénomène inouï en morale, en politique, en histoire, qui offre à la fois et l'excès de la perversité humaine

dans la décomposition du corps social et la force de la nature des choses dans sa recomposition ; cette révolution qui ressemble à toutes celles qui l'ont précédée, et à laquelle nulle autre ne ressemble, mérite bien autrement d'occuper les pensées des hommes instruits, et de fixer l'attention des gouvernements, parce qu'elle présente dans une seule société les accidents de toute la société, et dans les événements de quelques jours des leçons pour tous les siècles. » (*Mélanges littéraires, politiques et philosophiques. — Sur les éloges historiques de MM. Séguier et de Malesherbes*, t. X, p. 180.)

Bonald a pris soin de nous faire connaître lui-même les principes qui ont guidé ses recherches. « La société existe, écrit-il ; elle est donc dans la nature de l'homme, les lois de son existence sont donc nécessaires comme la nature de l'homme. Constituée comme l'homme, elle a comme lui l'existence pour objet, et elle doit par sa nature tendre à sa conservation, à sa perfection, parce que l'homme par sa nature tend à l'existence et au bonheur. » (*Théorie du pouvoir, Préface*, p. 9.) « J'ai cherché s'il y avait un fait palpable, universel, constitutif de toutes les sociétés. — La société a ses lois nécessaires, son but nécessaire. » (*Théorie du Pouvoir, Préface*, p. 9.) Et Bonald met en relief le caractère social de tout ce qui marque un développement ou une perfection de l'homme. La vérité même affecte ce caractère social : une vérité n'est confirmée que lorsqu'elle devient sociale. Dès lors, la conclusion s'impose : « L'homme n'existe que pour la société, et la société ne le forme que pour elle. » (*Théorie du Pouvoir, Préface*, p. 3.) « La société est la vraie et même la seule nature de l'homme. » (*Recherches philosophiques*, chap. XI.)

Par là on voit en quel sens Bonald peut être considéré comme un précurseur de la sociologie positiviste. Il ouvre la voie dans laquelle Comte s'engagera par le fait même qu'il relie à la société tout ce que fait

l'homme et qu'il prétend que l'homme n'existe que pour la société. Cependant, entre lui et Comte, il subsiste une différence : Bonald reste métaphysicien de propos délibéré et il construit même toute une théorie des êtres suprasensibles et de leurs rapports. Aussi il relie la sociologie nouvelle dont il est l'auteur à la philosophie spiritualiste française.

Le fait constitutif de toute société, ce n'est pas le Contrat, c'est le Pouvoir. Le pouvoir préexiste à toute société, puisqu'une société sans aucun pouvoir et sans aucune loi ne saurait jamais se constituer. Il faut donc dire que le pouvoir est primitivement de Dieu, — *omnis potestas a Deo est*, — en ce sens que Dieu en a mis la nécessité dans la nature des êtres et la règle ou la loi dans leurs rapports. (*Essai analytique*, chap. III.) « Il y a dans la société religieuse, comme dans la société politique, des lois primitives fondamentales de la société et sans lesquelles on ne saurait la concevoir. C'est, dans la société politique, l'existence du *pouvoir* qui gouverne les hommes physiques intelligents, et, dans la société religieuse, l'existence de la divinité qui gouverne les êtres intelligents physiques. » (*Théorie du Pouvoir*, t. II, livre V, p. 41.) Le pouvoir apparaît d'autant plus comme la condition préalable de la société que l'on comprend mieux ce qu'est une société en elle-même. « Dieu et l'homme, les hommes entre eux, êtres semblables de volonté et d'action, mais non égaux de volonté et d'action, sont tous, par le fait seul de cette similitude et de cette inégalité, dans un système ou un ordre nécessaire de volontés et d'actions appelé société ; car si l'on suppose égalité de volonté et d'action dans les êtres, il n'y aura plus de société ; tout sera fort ou tout sera faible, et la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse. » (*Législation primitive*, liv. I, chap. VIII, t. II *des Œuvres*, p. 402.) Bonald insiste beaucoup sur ce fait que, si la société est composée des êtres semblables, ces êtres d'autre part sont inégaux. Par

là il contredit directement l'hypothèse sur laquelle s'appuie la théorie du Contrat, à savoir l'égalité des hommes.

De la nécessité primordiale du pouvoir découle l'unité du pouvoir. Sans cette unité la société est détruite. Inversement, quand une société se conserve, on peut juger que, même malgré les apparences contraires, il y a dans son sein quelqu'un dont en fait l'autorité l'emporte. Enfin, de l'unité du pouvoir dérive à son tour la perpétuité du pouvoir.

D'une manière générale, il existe deux sortes de sociétés : la société de l'homme avec Dieu ou la société religieuse ; et la société de l'homme avec son semblable ou la société humaine. Ces deux sociétés sont vouées l'une et l'autre à une double fin de production et de conservation. La première produit et conserve dans l'homme, être fini, la connaissance de Dieu, Être infini. La seconde produit et conserve la vie même des hommes dans l'ordre temporel. Dans chacune des deux sociétés il y a deux états : un état originel ou natif relatif à la production, et un état naturel ou accompli qui correspond à la conservation.

L'état originel de la société humaine est la société domestique. Trois êtres la composent, le père, la mère et l'enfant. Ces êtres sont à la fois semblables et inégaux. Le père représente le pouvoir. La mère joue le rôle de moyen : sa fonction propre est de remplir un ministère. L'enfant est le sujet. Dans la famille ainsi comprise il y a unité de pouvoir. Des êtres qui la composent, la société domestique a la vertu de faire des personnes sociales, c'est-à-dire des parties d'un tout qui les dépasse. Le mariage est indissoluble. Le divorce suppose des individus. Or, le mariage une fois contracté, il n'y a plus d'individus. *Et erunt duo in carne una.* C'est avec la famille que commence la propriété. L'état originel de l'humanité n'est donc pas un état de nature au sens de Rousseau : il est un état déjà social.

L'état originel de la société religieuse est lié à l'état originel de la société humaine. C'est en effet dans la famille que la Religion commence. Le pouvoir est Dieu qui est adoré dans l'enceinte du foyer. Le père de famille est le prêtre ou le ministre. Les membres de la famille constituent les sujets ou les fidèles. Comme toute religion, cette religion a son sacrifice qui est le don des prémices des champs et des troupeaux. Ainsi l'état originel de la Religion n'est pas une religion naturelle au sens de Rousseau, c'est-à-dire une religion purement intérieure : car la Religion est amour, l'amour est action et l'action de l'amour est le sacrifice.

Ces sociétés originelles sont les fondements des sociétés constituées et accomplies : la société politique parachève sans la détruire la société domestique, comme la religion publique parachève sans la détruire la religion de la famille. Rien au surplus n'est plus naturel que le passage de la religion et de la société domestiques à la religion et à la société publiques. En effet, l'état de guerre inévitable entre les familles aboutirait fatalement à leur destruction s'il ne s'élevait au-dessus d'elles, en vertu des lois générales et nécessaires de la conservation du genre humain, un être qui eût le pouvoir de soumettre à un ordre général de devoirs, c'est-à-dire aux lois d'une constitution et à l'action d'une administration, ces sociétés partielles et divisées. Cet être a surgi au moment qu'il fallait : et il a été le pouvoir ; il a trouvé des hommes disposés à agir sous ses ordres et par sa direction, et ceux-ci ont été les ministres ; il a trouvé enfin les autres hommes prêts à profiter de cette protection pour travailler ou combattre, et ceux-ci ont été les sujets. — Le pouvoir politique est un ; il est indépendant des hommes, parce qu'il est définitif, héréditaire et absolu. Assurément la transmission héréditaire du pouvoir comporte des inconvénients ; mais le principe de l'hérédité supplée à l'occasion par son excellence à la

faiblesse personnelle du chef. On fait également tomber bien des objections contre le caractère absolu du pouvoir en observant la différence profonde qui existe entre le pouvoir absolu et le pouvoir arbitraire. Le pouvoir absolu est un pouvoir indépendant des hommes sur lesquels il s'exerce, tandis que le pouvoir arbitraire est un pouvoir indépendant des lois en vertu desquelles il s'exerce. Or le pouvoir doit normalement s'exercer en vertu de certaines lois qui constituent le mode de son existence et qui en déterminent la nature. Et quand il manque à ses propres lois, il attente du même coup à sa propre existence, il se dénature et tombe dans l'arbitraire. (Observations sur l'ouvrage de *Madame de Staël.*)

A l'état politique de la société humaine correspond la Religion publique ou Religion universelle, c'est-à-dire le Christianisme catholique. Le sacerdoce qui est à sa base est comme un ministère qui s'est détaché du père ou du chef de la famille, puis du roi ou du chef de la société. La Société religieuse complète a comme ministre le Médiateur, le Christ qui est l'instrument des volontés du Père vis-à-vis de l'Humanité. Mais le Christ comme identique aux volontés du Père décrète le pouvoir dont le sacerdoce est le ministère à l'égard des fidèles. Le clergé joue dans la société religieuse active le même rôle que la noblesse joue dans la société politique. D'ailleurs, d'une manière plus générale, il est visible qu'il y a une analogie entre les deux constitutions politique ou religieuse et qu'il s'opère entre elles une sorte de communion dans la société civile : c'est pourquoi Bonald est opposé à la séparation.

L'ensemble de la doctrine éditée par de Bonald est un traditionalisme. En quoi consiste précisément ce traditionalisme? « La vérité, dit de Bonald, quoique oubliée des hommes, n'est jamais nouvelle : elle est du commencement, *ab initio*. L'erreur est toujours une nouveauté dans le monde ; elle est sans ancêtres et sans postérité ; mais par cela même elle flatte l'orgueil

et chacun de ceux qui la propagent s'en croit le père. » (*Madame de Staël*, p. 162.) C'est de cette conception traditionaliste de la vérité que Bonald a cherché à poser le fondement philosophique. Il s'attaque à la conception de la suffisance de la raison individuelle. Or, en s'y attaquant, il ne croit pas aller à l'encontre de la grande philosophie du dix-septième siècle ; il croit au contraire la restaurer et la compléter. Il loue Descartes d'avoir élevé l'esprit au-dessus des sens. Il loue particulièrement Malebranche d'avoir si fortement insisté sur l'union nécessaire de l'homme avec Dieu ou avec le Verbe divin. Ni à l'un ni à l'autre il ne reproche d'avoir fait de la raison l'organe de la vérité : il exprime seulement le regret qu'ils n'aient point vu que la communication de la raison à l'homme se fait par la société. Or le moyen par lequel la vérité dans la société se communique, c'est la parole. Mais la parole ne saurait être d'institution humaine. C'est le même parti qui soutient que la parole est d'institution humaine et que la société est une convention arbitraire. (*Législation primitive*, t. II des *Œuvres*, p. 72, *Discours préliminaire*.) C'est le même qui soutient aussi que la révélation et la raison se distinguent jusqu'à s'opposer : comme si la révélation ne devait pas être raisonnable, ou que la raison ne fût pas acquise par une instruction qui n'est autre chose qu'une révélation divine ou humaine. (*Législation primitive*, t. II des *Œuvres*, p. 67, *Discours préliminaire*.) Si la parole est d'institution humaine, il en résulte deux conséquences. D'un côté, il n'y a pas de société nécessaire, car la société étant impossible sans la parole devait attendre le hasard heureux de cette belle invention. D'un autre côté, il n'y a pas non plus de vérités nécessaires, puisque toutes les vérités nécessaires ne nous sont connues que par la parole et que nos sensations ne nous transmettent que des vérités relatives et particulières. (*Législation primitive*, t. II des *Œuvres*, p. 75, *Discours préliminaire*.)

Que l'homme ne peut penser sans le secours des mots ; qu'une science n'est qu'une langue bien faite, c'était là une thèse que Condillac et les idéologues avaient soutenue, et il semble que, en paraissant l'accepter, de Bonald se rallie à une thèse sensationniste. (V. *Législation primitive*, *Discours préliminaire*, p. 58.) Mais il n'en accepte que les prémisses pour en repousser d'autant plus les conclusions. Plus la parole apparaît indispensable à l'exercice et même d'une certaine façon à la constitution de la pensée, plus il est impossible qu'elle ait été humainement inventée. Et Bonald loue Rousseau d'avoir dit contre Condillac que « la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » (V. *Législation primitive*, *Discours préliminaire*, p. 57, — et *Sur la Pensée de l'homme*, t. III, p. 162.)

Bonald observe en effet que la parole est nécessaire non seulement pour communiquer aux autres la connaissance de sa pensée, mais encore pour en prendre soi-même la connaissance intérieure. Penser, pour lui, c'est parler à soi, comme parler, c'est penser pour les autres. De là vient qu'on emploie couramment les expressions : — s'entretenir avec soi-même, s'entendre soi-même, — comme on dit : — s'entretenir avec les autres, être entendu des autres. — Avant donc de considérer l'usage de la parole extérieure, il y a lieu d'examiner le rôle de la parole intérieure. On apercevra clairement alors qu'il faut que l'homme sache la parole avant de parler, ce qui exclut toute idée de l'invention de la parole par l'homme. « Il est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » (*Discours préliminaire*, p. 55.)

Il faut expliquer l'être pensant par l'être parlant. Cela revient à dire qu'il ne faut pas user de la méthode des idéologues, lesquels s'enferment dans l'entendement pour le disséquer. Une telle méthode est inévitablement condamnée à un échec. En effet, observe de Bonald, « l'homme, étudiant son intelligence avec

son intelligence et pensant en quelque sorte sa pensée, ressemble à celui qui voudrait s'enlever sans prendre au dehors aucun point d'appui, ou qui s'efforcerait de voir son œil sans miroir et de connaître son tact en lui-même et sans l'appliquer à un corps. » (*Discours préliminaire*, p. 97.)

Il reste à préciser les rapports de la parole et de la pensée. Parfois Bonald semble outrer sa thèse jusqu'à faire entendre que la parole crée la pensée. Mais ce n'est pas là la position qu'il occupe habituellement, ni normalement. Il reconnaît d'ordinaire la suprématie et l'antériorité de droit de la pensée. « La pensée elle-même, écrit de Bonald, est distincte de son expression et la précède : c'est la conception qui précède la naissance. L'homme a la pensée en lui-même, puisqu'elle se réveille à l'occasion de la parole orale ou écrite qu'il entend ; car si l'oreille ouït, si les yeux lisent, c'est l'esprit qui entend. La pensée est native, la parole est acquise ; mais la pensée n'est pas visible sans une expression qui la réalise, et l'expression n'est pas intelligible sans une pensée qui l'anime. Une expression sans pensée est un son, une pensée sans expression n'est rien, *nihil sine voce*, a dit saint Paul. Là est le moyen de conciliation entre les partisans des idées spirituelles et les partisans des sensations transformées, entre les disciples de Descartes et de Malebranche et ceux de Locke et de Condillac. » (*Législation primitive*, liv. I, chap. I, XXIII, t. II, p. 327-328.) Autrement dit, la faculté de penser existe en nous comme une donnée native : c'est l'expression qui est transmise par les sens et qui nous vient du dehors, c'est-à-dire de la société. Mais l'expression elle-même, tout en étant acquise, est naturelle à l'homme social.

Mais si la société a le dépôt du langage qu'elle transmet, elle n'a pas pu l'inventer, pas plus que l'homme individuel, car elle ne pouvait exister sans lui. La parole, et l'écriture qui a dû être donnée à l'homme plus tard quand la société domestique est devenue

société politique, ne peut être qu'un don de Dieu. Sur la façon dont le don s'est fait Bonald ne s'explique pas, par principe : il suffit de montrer la nécessité de cette origine du langage et de l'écriture. Avec la parole Dieu a donné à l'homme des vérités, des maximes de croyance et des règles de conduite, des lois pour ses pensées et pour ses actions. La parole primitive a pu subir des altérations du fait des passions humaines : mais, tout autant qu'elle se développe suivant la loi sociale que la raison divine lui assigne, elle continue à révéler la vérité. Par la parole, au lieu de penser par opinion et d'agir par individualité, nous pensons par sentiment et nous agissons socialement : nous pensons et nous agissons en Dieu.

La théorie du langage constitue dans la philosophie de Bonald la plus importante de ses vues sur l'esprit humain. L'ensemble de sa conception affecte un caractère spiritualiste en même temps que social. La preuve en est dans la définition qu'il donne de l'homme en qui il voit « une intelligence servie par des organes ». Il fait visiblement effort pour opérer la liaison du traditionalisme et du rationalisme au nom même de la vérité religieuse. « On nous a contesté la raison lorsque nous n'opposions que la foi ; on nous contestera peut-être la foi lorsque nous opposerons la raison, parce qu'on ne sait pas que, pour toute connaissance, même profane, *la foi précède la raison pour la former*, et que *la raison suit la foi pour l'affermir*. » (*Législation primitive*, liv. II, chap. xx, t. III, p. 143.)

En somme, Bonald manifeste un sens remarquablement net de l'insuffisance de l'individualisme ; mais l'effort qu'il tente pour corriger et pour mater la tendance individualiste est institué du dehors. Il a une notion trop pauvre de l'esprit et une notion trop indéterminée des rapports réciproques de la vérité, de l'autorité et de la justice qu'il considère volontiers comme extérieures aux personnes humaines. Aussi n'arrive-t-il pas à marquer le point de raccord où la personnalité donnée

du dedans et la vérité fournie du dehors se rejoignent et se fondent. Tout ce qu'il observe, tout ce qu'il fait valoir représente un ordre extérieur. Il ne se demande pas comment l'homme doit être constitué pour pouvoir faire sienne la vérité qu'il reçoit par la voie sociale. Malgré ses qualités d'observateur, il reste encore trop asservi à l'abstraction, plus semblable en cela à Rousseau qu'il ne le pense. Dans son œuvre, l'homme devient un être abstrait et le pouvoir est posé avec une telle vigueur que la personnalité en est comme détruite.

Soutenu par de Bonald avec la force de conviction que l'on vient de voir, le traditionalisme fut défendu en même temps par Joseph de Maistre. « Est-il possible, écrivait de Maistre à Bonald après la publication par ce dernier des *Recherches philosophiques*, que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit et le mien? C'est l'unisson le plus rigoureux. » De Maistre a subi l'influence des mêmes événements dans le même sens que Bonald. Mais il traduit des pensées et il exprime des sentiments analogues avec un esprit plus alerte, plus agressif et aussi plus sarcastique que ce dernier. Comme lui, il s'élève avec vivacité contre l'artificialisme du dix-huitième siècle, contre la prétention à construire la société ou à la refaire, contre l'invention des langues, contre la souveraineté populaire. Il tente de restaurer la valeur absolue de la tradition, de l'histoire, de la souveraineté du droit divin. En restaurant tout ensemble la religion et la royauté, il s'efforce en outre que cette double restauration en suppose essentiellement une autre, celle de la papauté, dont la souveraineté est à ses yeux infaillible et absolue. Par là il se différencie de Bonald chez qui on découvre les traces d'un certain gallicanisme. Il se distingue aussi de celui-ci en ce que, tout en portant parfois plus encore que lui à l'absolu les thèses qui leur sont communes, il

garde un sentiment plus vif de la relativité des institutions et de la variété des hommes.

Joseph de Maistre a développé sa doctrine du « gouvernement temporel de la Providence » dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Cet écrit oppose l'optimisme théologique à l'optimisme humanitaire du dix-huitième siècle. L'erreur de cette dernière conception consiste à juger de l'ordre de la nature et des sociétés par son rapport à ce que la raison humaine estime bon et vrai. Au contraire, de Maistre s'applique à faire ressortir ce que les desseins et les décrets de la Providence ont de déconcertant pour la pauvre raison humaine. Telle est par exemple chez lui la justification de la guerre. L'homme étant donné avec sa raison, ses sentiments et ses affections, il n'y a pas moyen d'expliquer humainement comment la guerre est possible. Dans l'homme en effet, malgré son immense dégradation, il y a un élément d'amour qui le porte vers ses semblables et qui fait que la compassion lui est aussi naturelle que la respiration. Pourquoi va-t-il, au premier son du tambour et sous l'empire d'une sorte d'allégresse, mettre en pièces sur le champ de bataille son frère qui ne l'a jamais offensé et qui lui prépare de son côté, s'il le peut, le même sort? Matériellement parlant, le militaire joue le rôle du bourreau. Pourquoi donc son rôle est-il exalté, glorifié, ennobli? Il faut pour cela que les fonctions du soldat tiennent à une grande loi du monde spirituel. Or cette loi apparaît déjà dans le vaste domaine de la nature vivante : là déjà il règne une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres les uns contre les autres, *in mutua funera*. Mais l'anathème qui est à l'origine de cette loi frappe plus directement et plus visiblement la race humaine. Voilà d'où vient la guerre. C'est pourquoi elle est divine en elle-même, comme elle est divine dans ses causes et dans ses conséquences qui échappent à toute volonté humaine, comme elle est divine dans l'indéfinissable force qui en détermine les succès. Car les batailles ne

se gagnent ni ne se perdent physiquement et la puissance morale a une action immense à la guerre. — Cette théorie de la guerre avait dans la pensée de son auteur une valeur absolue. Mais elle comportait aussi une signification relative et une valeur de circonstance en ce que visiblement elle tendait à combattre les illusions du dix-huitième siècle qui préconisait et entrevoyait déjà une paix perpétuelle toute proche. Elle est liée au sentiment très vif d'un mal radical et d'une humanité dégradée. Elle se rattache également au dogme de la réversibilité du mal et de la réversibilité du bien.

Telle nous apparaît la thèse traditionaliste chez le vicomte de Bonald et chez Joseph de Maistre. Elle sera reprise par Lamennais avec la critique de la raison individuelle. Ce dernier placera le critérium de la vérité dans le consentement universel. Il part du caractère social de la vérité dont l'Église a le dépôt. Mais il transporte de l'Église enseignante au peuple l'autorité qui a la puissance de la manifester. Et il arrive ainsi en fin de compte que le mouvement traditionaliste, développé contre la conception démocratique de Rousseau, y fait retour. Cet aboutissement paradoxal de la doctrine en marque l'insuffisance. L'opposition de la philosophie traditionaliste à la philosophie artificialiste du dix-huitième siècle avait en effet le tort de mettre en œuvre des éléments trop indéterminés. Pour porter remède au mal que l'on prétendait combattre, il fallait éditer une doctrine à la fois plus concrète et plus métaphysique, il fallait fonder une philosophie concrète de l'esprit.

CHAPITRE XIII

MAINE DE BIRAN

Avec Maine de Biran se constitue, en ce qu'elle a eu de plus original et de plus profond, la philosophie spiritualiste française du dix-neuvième siècle. Mais ce n'est pas du premier coup qu'il l'a conçue et établie. Pendant un certain temps il a adopté, sinon dans leur teneur entière, au moins dans leurs principes et dans quelques-unes de leurs thèses essentielles, les doctrines de Condillac et de l'Idéologie. S'il s'en est détaché, au point même de s'y opposer complètement, ce n'est pas pour en avoir méconnu le sens : c'est pour en avoir jugé, après examen, les méthodes et les solutions tout à fait inadéquates aux problèmes qu'elles prétendaient résoudre.

A dire vrai tous ces problèmes étaient subordonnés pour lui à un problème capital qu'il n'avait emprunté ni aux philosophes de l'école de Condillac, ni à d'autres, mais qui avait émergé de ses observations sur lui-même ; et ce problème était celui-ci : — Sur quoi l'âme peut-elle s'appuyer pour se fixer, et pour se fixer dans un état de calme, de perfection et de bonheur ? — A la fois péniblement ému et passionnément curieux de toutes les fluctuations de sa nature sensible ; souffrant d'une instabilité qui lui fait craindre la joie presque autant que la douleur, mais qui surtout contredit en lui le besoin vivement senti et l'idée nettement conçue d'une existence sans trouble et régulièrement heureuse ; préoccupé de suivre ces chan-

gements sans arrêt de son être qui, en l'empêchant de se laisser aller à vivre tout uniment, le provoquent à se sentir vivre ; ayant, autant que le goût, la faculté de s'analyser intérieurement et l'exerçant avec une assiduité et une pénétration dont témoigne ce document incomparable qu'est son Journal intime, Maine de Biran découvre dans son expérience personnelle les raisons premières de ce dualisme qui détermine le sens de son problème : peut-il considérer comme étant siens, ou plutôt comme étant lui, ces sentiments obscurs et contradictoires dont il est affecté, qui sont certainement liés à des modifications organiques, et sur lesquels il se reconnaît incapable d'avoir aucune influence décisive ? Et si ces états ne sont pas son Moi, où donc est son Moi et en quoi consiste-t-il ?

Mais tout en dégageant ce problème avant tout de lui-même, Maine de Biran l'a revêtu d'une signification philosophique qui dépasse les limites et la portée de ses observations individuelles. C'est-à-dire qu'il a demandé à la philosophie, non point de s'incliner devant un cas singulier, mais d'entendre ce que ce cas singulier pouvait exprimer d'universel. Sa curiosité, entretenue et excitée par des lectures nombreuses et même quelque peu éparses, l'a mis en communication, sur les sujets qui l'occupaient, avec d'autres esprits que le sien, tandis que sa puissance de réflexion était portée à poursuivre l'examen de la vie intérieure jusqu'aux faits qui devaient en requérir ou en préparer la théorie.

Sa pensée philosophique ne fut véritablement constituée que vers le moment où il entreprit de traiter cette question mise au concours par l'Institut en octobre 1799 : Quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser ? Mais auparavant il avait cherché son chemin en divers sens, et il avait noté, non pour le public, mais pour lui-même, quelques-unes des idées qui répondaient à ses tendances. Si dès l'abord il accepta de Condillac le principe général selon lequel

nos idées viennent des sens, il ne voulut point en porter les conséquences jusqu'à la thèse de la sensation transformée, et il ne crut point que le développement des données sensibles fût réglé par une simple méthode logique sans intervention des facultés propres de l'esprit. Par endroits et par moments, il faisait appel à la conviction intérieure pour que la vie mentale ne fût pas confondue avec une simple œuvre d'analyse. Il inclinait à une interprétation dualiste de la nature humaine. Il avait en outre une aversion très décidée pour les explications purement mécanistes du monde. Pour ce qui était de la vie morale et religieuse, il cédait parfois à un certain sentimentalisme qui lui était suggéré par Rousseau.

Mais quand il prit part au concours ouvert par l'Institut et se mit à composer ses deux *Mémoires sur l'Habitude* (le second complétait le premier qui avait eu une mention très honorable et obtint le prix qui avait été réservé), il avait conçu de son propre avis la doctrine qui en faisait le fond sous l'influence prépondérante des idéologues. Ces deux Mémoires au fond n'étaient rien moins qu'un essai pour refaire l'œuvre de Condillac, sans renoncer d'ailleurs au principe d'après lequel toutes les idées viennent des sens, mais en interprétant et en appliquant ce principe comme l'avaient fait déjà Cabanis et Destutt de Tracy, et en poussant cette interprétation et cette application jusqu'à un point où il dépasse déjà nettement les thèses des idéologues.

Son expérience personnelle, bien avant la lecture de Cabanis, lui avait appris l'existence de cette sensibilité interne dont les effets tantôt se mêlent à ceux des impressions externes, tantôt s'y opposent par leur irrégularité extrême et leur instabilité. Et la lecture de Cabanis lui avait expliqué qu'il y a d'autres sources des idées et des déterminations morales que les impressions faites sur nous par les objets du dehors; qu'il faut tenir grand compte, non seulement des impres-

sions qui résultent des fonctions des organes internes, mais encore de celles que reçoit directement le système nerveux à la suite de certains changements qui se produisent en lui-même. C'est l'erreur de Condillac, déclare Maine de Biran après Cabanis, d'avoir considéré les impressions reçues par les sens externes comme les causes exclusives des idées et des appétits mêmes des êtres sensibles : certaines conséquences de cette thèse sont en désaccord complet avec les faits. Condillac par exemple fait de l'instinct le résultat de l'expérience et de l'habitude; mais l'instinct, se déployant avant toute expérience possible, se rattache à des causes très différentes de celles qu'enveloppe le hasard des circonstances extérieures ou le mécanisme d'une éducation artificielle. En outre, si c'est de l'exercice des seuls sens externes que procède l'entendement, les hommes ne doivent différer entre eux d'intelligence que par la finesse plus ou moins grande de ces sens; mais l'on constate dans les esprits des inégalités et des variations qui, loin de provenir de ce que l'on nomme l'expérience, correspondent avant tout aux dispositions des organes internes, à leur genre et à leur degré d'excitation, à la diversité de leurs états. Aussi y a-t-il lieu d'engager l'étude de l'homme dans la voie si nettement et si profondément tracée par Cabanis : l'analyse des signes et des méthodes de raisonnement ayant donné à peu près tous les résultats que l'on pouvait en attendre, il est temps d'insister sur les conditions organiques du développement des facultés intellectuelles. Or ce recours à l'explication physiologique a pour corrélatif indispensable, selon Maine de Biran, un usage plus varié et plus souple de toutes les facultés de l'observation intérieure; car il s'agit d'atteindre des états variables et obscurs qui échappent au mécanisme d'une logique abstraite. Telle est donc la conséquence de l'intervention de la physiologie en ces matières : elle provoque la réflexion à surprendre et à saisir en nous des façons

d'être dont cette même réflexion n'a pas déterminé le cours.

Or, si l'habitude se dérobe aux explications idéologiques ordinaires, ce n'est pas seulement parce que pour se former et s'exercer elle rencontre des conditions et des limites dans les sensations internes et dans l'action spontanée du cerveau ; c'est encore parce qu'elle manifeste son influence par des effets très divers et même contraires, irréductibles à une représentation uniforme. Destutt de Tracy avait déjà insisté sur la différence et même l'opposition des résultats dus à l'habitude : l'habitude, avait-il dit, tour à tour exalte ou attiédit la sensibilité physique et morale, affaiblit la passion ou la convertit en un besoin impérieux, engourdit ou avive la mémoire. Mais il n'avait point recherché la cause profonde de cette disparité d'effets. Il aurait pu cependant la découvrir s'il avait appliqué au problème de l'habitude et des rapports de l'habitude avec la faculté de penser la doctrine par laquelle il avait rectifié et tâché de compléter Condillac. Il avait soutenu que ce n'est pas à notre tact, mais à la faculté de nous mouvoir que nous devons la connaissance des corps ; que cette faculté de nous mouvoir et d'en avoir conscience est une espèce de sixième sens, le seul qui nous fasse sentir le rapport qu'il y a entre notre moi et les objets extérieurs. Il avait montré enfin que, d'une façon plus générale, la *motilité* est non seulement la source de certaines idées qui ne sauraient procéder des autres sens, mais encore la condition d'exercice de la mémoire et du jugement. Mais Tracy, selon Maine de Biran, n'avait pas saisi toute l'importance de sa découverte, et il semblait même s'être efforcé par la suite de l'atténuer. Chez lui la motilité est un sens qui s'ajoute aux autres sens plus qu'il n'en diffère radicalement : elle enrichit notre nature d'être sentant plus qu'elle n'en révèle un aspect contraire. C'est pourquoi il n'avait pas songé à faire cadrer

l'opposition de la motilité et des autres sensations avec l'opposition des effets engendrés par l'habitude. Maine de Biran au contraire va mettre en lumière cette correspondance en partant de la différence essentielle qu'il y a entre la faculté de sentir et la faculté de mouvoir.

Ce n'est pas que Maine de Biran renonce au principe d'après lequel toutes nos connaissances viennent des sens. Il réclame seulement que l'on emploie comme terme générique le mot *impressions* et que l'on distingue entre les impressions passives ou sensations proprement dites et les impressions actives ou perceptions. Or la vérité de cette distinction apparaît dès que l'on analyse chacun de nos sens. C'est en proportion de la mobilité de ses organes que chacun de nos sens est capable de perceptions nettes, tandis qu'il ne reçoit que des impressions passives et obscures dans la mesure où ses organes restent immobiles. Étudions par exemple le tact : lorsque les qualités tactiles ne font que chatouiller, irriter ou repousser vivement les extrémités nerveuses, nous n'éprouvons que des modifications affectives confuses et qui ne sont pas susceptibles d'être remémorées ; tandis que le tact actif, aidé surtout par la main, excelle à percevoir et à analyser la variété des formes et des autres propriétés tactiles. Ce qui fait donc la supériorité du tact sur les autres sens, c'est qu'il met en jeu des organes extrêmement mobiles, tandis qu'un sens tel que l'odorat, dont Condillac prétend faire sortir les opérations les plus compliquées, est réduit aux modifications les moins précises et les moins nettes. De là l'importance souveraine qu'a pour la formation de nos connaissances l'impression d'effort volontaire et de résistance : c'est à cette impression que nous devons la connaissance de notre moi et celle du non-moi. Si l'individu ne s'efforçait pas pour se mouvoir, il ne connaîtrait rien ; si rien ne lui résistait, il ne connaîtrait rien non plus ; il n'aurait l'idée

d'aucune existence, pas même de la sienne propre.

La distinction entre les éléments passifs et les éléments actifs de nos impressions se justifie encore lorsque nous considérons les déterminations mentales qui plus ou moins exactement les reproduisent : elle est ici la distinction entre le réveil des images et le rappel des idées. Il y a d'abord les cas dans lesquels les images renaissent spontanément, accompagnées sans doute de certains mouvements, mais de mouvements qui les suscitent et qui par suite ne les règlent pas : tandis qu'il y a des cas dans lesquels les mouvements volontaires qui ont formé les impressions actives et qui ont concouru à les rendre distinctes sont les moyens employés en vue de leur retour ; ils sont les signes des impressions qu'ils avaient fait apparaître, ou du moins apparaître plus nettes : signes naturels d'abord ; mais par réflexion et par analogie ils sont étendus à bien des manières d'être avec lesquelles ils n'avaient d'abord que des rapports plus ou moins lointains et indirects ; et, devenus ainsi signes artificiels ou d'institution, ils rendent la mémoire possible. La mémoire est donc bien distincte de l'imagination : n'est-il pas vrai qu'on est entraîné par son imagination, tandis qu'on dispose de sa mémoire?

Ainsi la faculté de penser ne saurait dériver de la sensation prise en gros ; elle se développe par la prédominance des éléments actifs et moteurs qui dans nos impressions se distinguent profondément des éléments passifs et sensitifs. Cette distinction, établie par les analyses antérieures, va être justifiée par une remarquable contre-épreuve qui constituera, à vrai dire, la réponse à la question posée. S'il est en effet reconnu que l'opposition des résultats engendrés par l'habitude correspond rigoureusement à cette distinction, c'est que cette distinction est bien réelle et non pas seulement abstraite ; et de plus l'explication ainsi fournie de la disparité des effets de l'habitude permet de discerner plus exactement ce qui est donné

et ce qui est acquis, ce qui persiste et ce qui s'efface dans le développement de l'esprit humain.

Or voici la loi qui définit l'influence de l'habitude et qui ramène à une règle la disparité de ses effets : toutes nos impressions, de quelque nature qu'elles soient, s'affaiblissent graduellement lorsqu'elles sont continuées pendant un certain temps ou qu'elles sont fréquemment répétées ; mais tandis que les unes — les impressions passives ou sensations — s'obscurcissent toujours davantage et tendent à s'évanouir tout à fait, les autres, en devenant plus indifférentes, conservent et même accroissent leur netteté et leur précision. Par exemple, à force de sentir la même odeur, nous ne sentons rien du tout ; mais si la résistance, les degrés de lumière, les couleurs s'affaiblissent aussi bien par leur répétition et leur continuité, il arrive que moins nous les sentons, mieux nous les percevons. Percevoir diffère donc essentiellement de sentir et les impressions qui s'altèrent le plus par leur répétition sont celles dont les organes sont le moins capables d'exercer un effort ou d'éprouver une résistance. Par suite, en affaiblissant l'élément sensitif de nos perceptions, l'habitude met davantage ces dernières sous l'empire de notre faculté perceptive : c'est quand l'action de la lumière perd de sa force trop vive, c'est quand les couleurs perdent de leur éclat trop violent que la vision devient distincte ; en outre l'habitude rend de plus en plus aisés, de plus en plus prompts et précis les mouvements auxquels est liée la faculté de percevoir ; enfin elle associe de plus en plus par la concomitance des mouvements qui leur correspondent des impressions d'origine diverse, si bien que l'esprit passe des unes aux autres et les combine ensemble avec une rapidité et une sûreté croissantes. De la sorte les unes deviennent les signes des autres. Mais l'entendement n'est véritablement constitué que lorsqu'il substitue aux signes qui ne sont tels que par l'imagination les signes volontaires et

articulés qui servent de fondement à la mémoire et qui ont pour caractère d'être de plus en plus maniables et disponibles. Certes les signes volontaires et articulés qui rendent possible le rappel des idées peuvent par l'habitude déchoir jusqu'au rôle de signes passifs, réveillant des images vagues. Mais cela montre aussi dans quel sens Maine de Biran a entendu l'influence de l'habitude sur la faculté de penser; la clarté et la précision plus grandes des éléments actifs et moteurs ne doivent pas toujours être prises pour la clarté et la précision plus grandes de la connaissance qui en accompagne le jeu : c'est surtout dans les objets ou les produits de nos facultés intellectuelles qu'elles se révèlent; mais il ne résulte pas de là non plus qu'en rendant les mouvements insensibles et en les agglutinant toujours davantage l'habitude exerce sur eux la même influence de dégradation que sur les états affectifs : tant s'en faut; car les mouvements habituels sont tels qu'ils se prêtent, comme moyen, à un nouveau déploiement de facultés actives, qu'ils peuvent par l'attention recouvrer leur première clarté de conscience, tandis que par la même attention les sensations habituelles ne sauraient être ravivées. En tout cas c'est la possibilité de remonter le cours des habitudes actives antérieures et de se donner des habitudes actives nouvelles qui assure le développement de la faculté de penser et l'emploi scientifique du langage. Un mécanisme logique ne peut suffire à les expliquer : c'est de l'activité en exercice que dépend tout progrès de l'esprit.

Telle est donc la doctrine que l'on trouve au fond des deux *Mémoires sur l'Habitude*, et l'on peut dire que la totalité des éléments qui la constitue subsistera dans l'œuvre ultérieure de Maine de Biran. La distinction radicale de la sensation et de la perception, de l'imagination et de la mémoire, des états affectifs et du jugement de personnalité; le recours à l'effort moteur pour fonder cette distinction; l'analyse du

rôle de cet effort dans le jeu des sens et dans la combinaison de leurs données ; l'affirmation de l'activité de la pensée comme supérieure aux signes qu'elle institue et à la méthode qu'elle emploie : la philosophie de Maine de Biran sera-t-elle plus qu'un développement de ces thèses? Non certes en un sens. Pourtant en un autre sens Maine de Biran va bien établir une philosophie nouvelle : mais ce sera moins par des changements matériels apportés aux théories des *Mémoires sur l'Habitude* que par une transposition formelle du principe de ces théories. Tout en ajoutant dans ses Mémoires aux conceptions de Cabanis et de Tracy, il ne s'était dégagé nettement ni de leur pensée, ni de leur méthode, ni de leur langage, et plus tard il se reprochait sévèrement à lui-même d'avoir dans « cette œuvre imparfaite de sa jeunesse irréfléchie et présomptueuse » trop usé d'explications « physiologiques hypothétiques et d'expressions matérialistes ». Cependant au moment même de la publication de son livre, il faisait ressortir dans une lettre à de Gérando la signification spiritualiste de la distinction qu'il avait établie entre les facultés passives et les facultés actives. Mais son spiritualisme original ne devait pas consister uniquement à mettre en relief l'effort volontaire : il devait de plus en faire un pouvoir essentiellement intérieur et hyperorganique. Il devait consister aussi à définir la méthode par laquelle ce pouvoir pouvait être saisi en des termes qui l'opposent à la méthode observée par les idéologues, à la méthode que lui-même avait suivie. Et ce fut là l'objet du *Mémoire sur la Décomposition de la pensée* par lequel il répondait encore à une question posée par l'Institut.

Pour savoir en quel sens et à quel point de vue la faculté de penser se prête à l'analyse, il faut expliquer la valeur de termes tels que *faculté*, *puissance*, *force productive*, c'est-à-dire qu'il faut établir la signification et la portée de l'idée de cause dont ces termes

sont autant d'expressions, différentes dans la forme, identiques dans le fond. Par réaction contre la scolastique qui avait fait de ces termes un usage indiscret et vague, la physique moderne a voulu se borner à l'observation des phénomènes naturels et à la recherche expérimentale de leurs lois de succession, et elle a pris dès lors à l'égard de l'idée de cause une double attitude. En tant que cette idée désigne une cause individuelle, une cause productive de phénomène, la physique la traite comme une inconnue dont elle ne peut déterminer la valeur, faute de pouvoir la mettre en rapport avec des quantités connues de la même espèce : elle déclare que, hors du rapport d'antécédent à conséquent, le lien réel qui unit l'effet à la cause, la production réelle de l'effet par la cause échappent à nos expériences objectives. En tant que l'idée de cause est simplement le signe qui totalise une série de faits analogues donnant lieu aux mêmes rapports généraux ou lois, la physique la traite comme une expression complexe qui représente abréviativement des valeurs déterminées et qu'il est toujours possible de développer ; et c'est à cet usage de l'idée de cause ainsi entendue qu'elle essaie de se tenir. Mais la première idée de cause est tellement inhérente à l'esprit qu'elle sollicite les démarches du physicien, quoi qu'il veuille, à des explications plus simples : seulement, comme le physicien ne connaît les explications que comme des réductions à des propriétés générales ou à des rapports généraux, simplifier, pour lui, c'est généraliser davantage, au risque souvent de se contenter de fausses analogies et de concevoir des hypothèses arbitraires. La question est de savoir si pour une autre science que la physique la causalité individuelle n'est pas accessible et déterminable. Or la science de l'esprit a eu le tort de se modeler aveuglément sur la physique : le fait véritablement intérieur ne saurait être saisi ou conçu hors du sentiment ou de l'idée de sa cause individuelle. Par exemple,

dans l'effort que la volonté détermine, le sentiment de la force *moi* qui produit le mouvement et l'effet senti de contraction musculaire sont bien deux éléments constitutifs de la perception d'effort volontaire ; et les deux éléments sont si unis l'un à l'autre qu'ils ne peuvent être séparés sans que la perception soit dénaturée, sans qu'elle soit réduite à la sensation passive qui a lieu, par exemple, dans ces exercices de la contractilité organique comme est un battement du cœur. Ici on ne peut plus faire abstraction de la cause motrice individuelle ; on ne peut en convertir la notion singulière en une idée générale abstraite ; on n'a pas le droit de changer la valeur de mots tels que ceux d'*attention*, de *rappel des idées*, en leur faisant signifier, par une généralisation abusive, toute sensation devenue prépondérante par sa propre vivacité et indépendamment de la puissance qui la rend telle, toute modification reproduite spontanément et indépendamment de la force reproductrice : ce serait substituer au sens réel et métaphysique des termes un sens purement logique et artificiel. Ici donc ne vaut plus la méthode baconienne qui nous apprend à procéder de la connaissance des effets à celle des causes : dans l'effort volontaire, la perception de l'effet ne saurait être isolée du sentiment de la cause.

Ainsi Maine de Biran prépare l'établissement de sa doctrine par un examen tout à fait original de l'idée de cause. Il en dédouble l'usage en usage psychologique et en usage physique, mais de façon à montrer que c'est la causalité psychologique qui est réelle et individuelle, tandis que la causalité physique est générale et en quelque sorte purement symbolique.

Cependant toute la vie mentale de l'homme ne procède pas de la causalité du moi et n'est pas concentrée dans la puissance motrice volontaire ; elle est d'abord liée à des fonctions dont le jeu est réglé par l'état de l'organisme et par le rapport de l'organisme

avec le monde extérieur, sans que le moi, sans que la personne proprement dite intervienne. Il y a en nous tout un ensemble de modifications qui sont simplement senties, des modifications que nous devenons, pour emprunter à Condillac une expression dont il n'a pas saisi toute la portée. Car c'est bien en effet par la sensation, comme l'a soutenu Condillac, que débute notre vie mentale; mais cette sensation est pure sensation encore plus qu'il ne l'a imaginé : car, si cette sensation est sentie, elle est sentie absolument sans se rapporter à un moi. Il y a entre sentir et se connaître sentant une différence radicale qu'il a eu le tort d'effacer. Aussi, n'ayant pas saisi une dualité là où elle est déjà réellement, Condillac n'a décomposé ou recomposé la pensée que par un procédé logique et abstrait. C'est le même défaut, pour le service de doctrines contraires, que l'on trouve chez les métaphysiciens qui, admettant sous une forme ou sous une autre des idées innées, les rattachent d'une façon purement abstraite à la matière sensible de la connaissance. Mais l'on opère une décomposition réelle de la pensée quand on montre que l'union de ses éléments en suppose d'abord l'existence en quelque sorte originale et indépendante. S'il y a en effet des modes affectifs où le sentiment du moi et avec lui certaines formes consécutives de la perception n'entrent point, s'il y a une multitude de degrés selon lesquels l'affection sensitive puisse croître ou diminuer pendant que le sentiment du moi et de son identité s'avive ou s'affaiblit dans une proportion inverse, c'est qu'il y a dans notre esprit des produits composés dont les facteurs peuvent être saisis isolément. Et l'expérience nous montre qu'il en est ainsi. Ces deux sortes d'éléments primitifs, effort volontaire inséparable de la conscience du moi, affection résultant d'une disposition organique, l'un uniforme et permanent, l'autre multiple et variable, peuvent s'associer en des combinaisons tantôt plus intimes, tantôt plus accidentelles.

D'où la possibilité de procéder, soit par analyse en dissociant dans un composé donné ces deux éléments, soit par synthèse en reconstituant avec ces éléments les types du composé. Mais, dans ce dernier cas, il faut bien se garder de substituer aux éléments réels et observables des éléments abstraits et hypothétiques.

Il y a dans l'homme une vie affective sans conscience, c'est-à-dire sans attribution au moi. Et Maine de Biran s'est appliqué à montrer la réalité des états qui constituent cette vie.

On trouve déjà des états de ce genre jusque dans les sensations de nos sens externes. Les *Mémoires sur l'Habitude* avaient précisément expliqué comment ce qu'on appelle la sensation, réputée simple par les philosophes depuis Locke, se résout, par une analyse vraie, en deux parties : l'une qui affecte sans représenter, l'autre qui représente sans affecter. Maine de Biran rappelle donc tous les éléments affectifs qui entrent non seulement dans les sensations d'odorat et de goût où ils sont prédominants, mais encore dans les sensations auditives, visuelles et tactiles. Outre ces éléments affectifs compris dans chacun de nos sens externes, il y a aussi pour nous un état affectif général qui précède toutes les modifications causées par les impressions quelles qu'elles soient, externes ou internes ; et cet état, selon les modifications qu'il reçoit, devient agréable ou pénible et détermine des mouvements de réaction en conséquence. Ce sont aussi ces affections immédiates qui forment les instincts dont la puissance aveugle embrasse toute la vie animale ; ce sont elles aussi qui engendrent ces passions locales, partielles, ces appétits brusques d'un organe particulier qui se fait dominateur et qui provoque sans le moi toute une série de mouvements automatiques. Par elles s'expliquent ces variations perpétuelles de notre vie sensitive qui tiennent à l'âge, à la saison, à l'heure du jour. De telles dispositions

affectives, en associant leurs effets inaperçus à l'exercice des sens extérieurs et de la pensée même, imprègnent les êtres et les choses de couleurs qui semblent leur appartenir. Il y a là un phénomène, comme dit Biran, de réfraction morale. C'est la réfraction morale qui nous montre la nature tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre, qui nous fait trouver dans les mêmes objets tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haine et de crainte.

L'existence des états affectifs et leur indépendance à l'égard du moi permettent de rendre compte non seulement d'une partie de ce que nous sommes pendant la veille ou dans la vie normale, mais encore du sommeil, des rêves, des phénomènes de léthargie, de catalepsie, d'extase, du somnambulisme, de l'aliénation mentale.

Certes ces états affectifs enveloppent un sentiment immédiat d'eux-mêmes, et à ce titre ils ne sont pas purement organiques. Mais il y aurait un abus de langage à les déclarer proprement conscients, alors que la conscience suppose la distinction du sujet et de l'objet et que dans ces états sujet et objet sont confondus. Pour cette doctrine des perceptions obscures, Maine de Biran reconnaît qu'il a eu Leibniz comme précurseur. Il y a cependant une grande différence entre les deux doctrines. La doctrine leibnizienne est originairement liée à des considérations tirées des conditions de la connaissance, des exigences de la loi de continuité, de la nécessité de faire varier par d'insensibles degrés l'expression d'un même univers dans des monades harmoniquement unies entre elles et cependant essentiellement discernables : les vues psychologiques liées à la doctrine n'en sont que des applications plus ou moins secondaires. Enfin la doctrine a un caractère intellectualiste : les perceptions obscures, elles aussi, représentent l'univers. La doctrine biranienne a été au contraire directement

constituée par l'explication de la nature humaine, et c'est une conception dualiste qu'elle soutient ; le moi peut s'unir aux affections, mais il en est profondément distinct, et il faut même se bien garder de confondre avec des états affectifs des modes de l'activité personnelle obscurcis par l'habitude. La notion de la vie affective chez Maine de Biran est très voisine de celle que M. Pierre Janet a essayé d'établir expérimentalement sous le titre d'automatisme psychologique.

L'autre élément de la vie mentale, celui qui constitue à vrai dire le moi et la personne, est l'effort moteur volontaire. Cette théorie de l'effort moteur volontaire se trouve déjà avec sa prépondérance, sinon avec toute la signification qu'elle a acquise par la suite, dans les *Mémoires sur l'Habitude*. Elle y est nettement liée à la distinction fondamentale des facultés sensitives et des facultés perceptives ; elle y manifeste l'équivalence des mots *effort moteur*, *volonté*, *moi*, et l'identité réelle de ce que ces mots expriment. Mais dans les *Mémoires sur l'Habitude*, cette théorie s'exprimait d'ordinaire par des formules physiologiques ; or si ces formules physiologiques n'ont pas pour Maine de Biran cessé d'être exactes en général, elles n'ont plus à ses yeux qu'une signification symbolique ; c'est-à-dire qu'elles deviendraient fausses si elles prétendaient fournir le contenu essentiel de l'idée du sujet qui fait effort ; cette idée est, comme dit Biran, une idée avant tout réflectible qui ne peut se déterminer proprement que par ce retour sur nous-mêmes qu'est l'observation intérieure ; elle ne saurait désigner une propriété générale objective, mais une action essentiellement individuelle, inséparable de la conscience qu'elle constitue. Il suit de là que l'effort moteur est saisi par une aperception immédiate interne dont les données ont un sens original et contre laquelle on ne saurait jamais retourner les traductions extérieures plus ou moins utiles à employer. Précédemment Maine de Biran avait,

sous l'influence de la physiologie, libéré l'observation intérieure de la tyrannie étroite des formes logiques et verbales ; maintenant, contre la physiologie, ou du moins contre certaines de ses prétentions, il revendique les droits d'une observation intérieure plus profonde, atteignant par réflexion le sujet individuel dans l'acte qui le manifeste à lui-même et conférant à ce qu'elle découvre une valeur de vérité qui ne se mesure pas à quoi que ce soit d'externe, mais qui au contraire sert de mesure. Or la conscience fait ressortir la connexion de la volonté, de l'effort moteur et du moi selon un mode original qui ne se laisse ni méconnaître, ni défigurer. Car supposons que l'organe musculaire soit excité par une cause étrangère ou par un stimulus susceptible de mettre en jeu cette propriété vitale que les physiologistes appellent irritabilité ou contractilité organique sensible ; ou encore supposons qu'une partie mobile soit remuée, soulevée ou vigoureusement agitée par une force intérieure, il résultera bien de là une impression particulière que l'on peut appeler sensation de mouvement, mais qui ne saurait se confondre avec ce mode de notre activité que nous spécifions sous le titre d'effort voulu. Cet effort comprend indissolublement la détermination motrice et la résistance, et, s'il emporte la conscience d'être la cause de la sensation musculaire, il ne l'emporte pleinement que tout autant que cette sensation lui renvoie en quelque sorte le témoignage de son action. Autrement dit la conscience de l'effort ne permet pas de décomposer abstraitement les deux termes qu'elle comprend et le rapport de ces deux termes.

Original par ses caractères, l'effort moteur volontaire est encore original par la façon dont il se produit. De très bonne heure Maine de Biran a été préoccupé de cette difficulté : l'effort suppose une connaissance préalable du pouvoir dont on dispose, et d'autre part c'est de l'effort exercé que dérive cette connaissance. Maine de Biran, pour approcher de la solution de cette

difficulté, avait montré qu'il y a une progression de la vie animale qui fait que des mouvements, d'abord accomplis sous l'empire de l'instinct, du besoin et du désir, se dégagent des impressions sensibles pour se rendre perceptibles et se produire d'eux-mêmes. C'est là au reste un effet des lois de l'habitude : l'habitude, émoussant les éléments affectifs des mouvements, fait que ces mouvements se répètent de plus en plus d'eux-mêmes, avec une précision croissante. Or si la spontanéité de ces mouvements n'est pas la puissance de l'effort, elle le précède immédiatement et l'avertit de ce qui peut aussi bien être fait par elle. Mais Maine de Biran reconnaît par endroits que le passage des mouvements même spontanés à l'exercice de la puissance individuelle de l'effort ne peut s'expliquer absolument, et par suite que cette puissance ne dérive que d'elle le genre comme le moment de son action.

Ce qui caractérise cette puissance d'agir, c'est la liberté, liberté qu'il est aisé de définir en observant la différence qui existe entre la volonté et le désir, la volonté n'intervenant souvent que pour contredire le désir. En tout cas, attestée par la conscience, cette liberté ne saurait être invalidée par aucun des arguments qui font appel aux conditions ou aux exigences d'une connaissance objective. C'est de tels arguments qu'usent Malebranche et Hume pour contester le pouvoir causal du moi. Ils se placent dans l'absolu pour juger de ce qui est relatif ; ils se mettent hors du moi pour juger ce qu'est ou ce que fait le moi. C'est à ce renversement illégitime de position qu'il faut mettre fin : pour ce qui est de la vie psychologique, il faut revendiquer nettement la primauté de la conscience sur la connaissance objective.

Les deux éléments extrêmes de la vie mentale étant ainsi dégagés dans la réalité, il sera possible de montrer comment cette vie se compose par la présence et la combinaison de ces éléments. Maine de Biran part de là pour distinguer plusieurs systèmes dans les opé-

rations de l'être humain. Dans l'*Essai sur les fondements de la Psychologie*, il en admet quatre : 1° le système affectif ou sensitif simple ; 2° le système sensitif composé ; 3° le système perceptif actif ; 4° le système réflexif. Ces systèmes se constituent et se succèdent dans un ordre ascendant selon que le moi ne prend pas part ou prend une part de plus en plus importante aux modes de la vie mentale.

Ainsi l'effort moteur volontaire est le fait primitif duquel doit dériver la vie humaine : fait primitif ou, comme disait Descartes, vérité première. Et certes, il est à l'honneur de Descartes d'avoir appris à l'esprit humain à se replier sur lui-même et à reconnaître que l'existence individuelle est identique à la conscience d'elle-même. Malheureusement il n'a pas vu que ce fait exprimait essentiellement une relation. Il a réduit cette relation à un seul terme, le *Je* du *Je pense* et il a érigé le *Je* en substance. Alors que dans le *Cogito* il saisissait seulement ce qu'il était pour lui-même, il a prétendu en tirer l'affirmation d'une existence en soi. Il faut rester dans l'ordre de la relation où se trouve le moi qui veut, qui fait effort, et qui ne peut vouloir et faire effort qu'en n'étant pas en soi, qu'en s'appliquant à un terme de résistance.

Au fait primitif nous devons donc la connaissance de notre propre corps en même temps que celle de notre moi. Or dans cette connaissance de notre moi sont enveloppées toutes les notions premières ou originales d'être, de substance, de force ou de cause, d'unité, d'identité : notions que les modernes idéologues rangent sous le titre commun et vague d'abstractions, qu'ils confondent ainsi avec des qualités ou des propriétés abstraites qui servent de titre à des idées de genres et d'espèces, alors que celles-ci sont artificielles, ne sont que des signes et des moyens pour la science, tandis que ces notions sont naturelles, sont à l'origine même de la science et constituent des conditions de toute pensée. Les métaphysiciens, comme Descartes

et Leibniz, ont bien mis en lumière le caractère de ces notions premières et régulatrices : mais, en les supposant innées, ils en ont méconnu l'origine. « La supposition de quelque chose d'inné est la mort de l'analyse ; c'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide. » (*Essai sur les fondements de la Psychologie*, t. I, p. 247.) Sans doute il est impossible de ne pas se fixer tôt ou tard à un terme d'arrêt ; mais il faut du moins reculer ce terme le plus possible et mettre tout à fait à la fin ce que trop souvent les philosophes ont mis au commencement. Or, avant le moi et sans lui, il n'y a point de connaissance actuelle ni possible. Tout doit donc dériver de cette source première, ou tout doit venir s'y rattacher. S'il suffit de regarder en nous-mêmes pour avoir l'idée de l'être, de la substance, de la cause, de l'un, chacune de ces idées a son origine dans le sentiment du moi. Généralisée dans l'expression, présentée sous plusieurs faces dans les formes variées du langage, elle doit pouvoir être ramenée au type individuel qu'elle conserve dans le sens intime. Toutes les idées prétendues innées ne sont que le fait primitif de la conscience, analysé et exprimé dans ses divers caractères.

Mais cette solution devait bientôt faire réfléchir Maine de Biran par ce qu'elle avait d'incomplet : tenant originairement au moi, comment ces notions pouvaient-elles être rendues universelles et de quel droit pouvaient-elles s'appliquer à des objets? Ce fut sans doute vers 1814 que Maine de Biran opéra une conversion dont les effets les plus visibles se trouvent dans son écrit sur les *Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie* publié par M. Bertrand. Là il notait l'impossibilité qu'il y a à faire dépendre des vérités universelles et nécessaires de la connaissance du fait primitif. « Il ne faut pas dire que nous formons les propositions universelles (qui emportent avec elles un

caractère de nécessité absolue) de la connaissance des particulières, mais au contraire que nous n'ajoutons le caractère universel à des propositions individuelles ou particulières qu'autant que cet universel est donné indépendamment d'elles en vertu d'un principe antérieur de croyance inhérent à notre nature. » (P. 200.) La faculté de l'universel et de l'absolu n'entre pas en conflit avec les connaissances dues au fait primitif, connaissances relatives, parce qu'elle est une faculté de croire, non de connaître, et, en tout cas, dans la mesure où elle conduit à une connaissance, une faculté de connaître indéterminée. Nous sommes par exemple obligés de croire que l'âme existe avant et afin de se manifester comme moi, mais cette affirmation de l'âme n'ajoute et ne retranche rien à la connaissance que nous avons de notre moi. Nous sommes obligés de croire à la substantialité des corps pour que notre connaissance objective de leurs propriétés porte sur un monde durable : mais, s'il nous est par là naturel de concevoir les êtres du monde extérieur sur le modèle de celui que nous saisissons en nous, c'est-à-dire comme des êtres simples, nous ne pouvons que les croire tels, et jamais nous ne pouvons par la connaissance les saisir tels. Cette solution du problème de la raison dépend d'un postulat de la pensée de Maine de Biran, à savoir que l'objectivité de la connaissance ne peut être définie en termes de relation et suppose l'objectivité de l'existence : il mitige par là la conception de l'intelligibilité des rapports par laquelle le rationalisme a tenté de corriger le subjectivisme.

Cet effort de Maine de Biran pour dépasser dans l'ordre simplement théorique le pur fait de conscience, pour compléter le système de la connaissance par le système de la croyance s'est combiné, à partir d'un certain moment, avec des préoccupations et des dispositions religieuses qui le portaient à ne plus se contenter pour l'homme de la vie purement humaine. De l'éducation que lui avaient donnée les Pères Doc-

trinaires de Périgueux il ne paraît pas avoir gardé longtemps la fidélité de pratique et de croyance. Au moment où il se rapproche intellectuellement des idéologues, il semble partager leurs préventions contre toute foi religieuse positive. Pendant qu'il constitue sa doctrine de l'effort et du fait primitif, il ne rencontre pas le problème religieux, et il semble n'en avoir aucun souci. Une certaine doctrine de la vie morale lui paraît correspondre assez bien à ses doctrines théoriques par la prédominance qu'elle accorde à la volonté sur les suggestions de la sensibilité : c'est le stoïcisme. Mais le stoïcisme bientôt ne répond plus aux préoccupations de son âme : ces préoccupations furent, sinon éveillées, du moins singulièrement avivées par les événements de 1815 qui suivirent le retour de l'île d'Elbe. Se repliant encore plus sur lui-même, Maine de Biran éprouvait qu'il ne pouvait trouver en lui seul le soutien de sa vie instable. Dès lors il cherche Dieu, le Dieu du Christianisme, non par un raisonnement dialectique, mais par un besoin de son âme : il le cherche à travers des vicissitudes diverses dont le *Journal intime* est la confidence émouvante. Tantôt il se sent relevé par le stoïcisme, qui montre mieux l'importance de la causalité personnelle ; tantôt, sentant l'insuffisance d'un effort qui n'est soutenu par rien de supérieur, qui au surplus a toujours à compter avec une sensibilité qui lui est opposée, il éprouve le besoin de plus en plus vif de la grâce, de la grâce sollicitée, obtenue par la prière. Finalement c'est au Dieu du Christianisme qu'il tendra toujours, jusqu'au terme de sa vie, par une aspiration de plus en plus vive.

Cette expérience personnelle, il reste à l'interpréter philosophiquement, et Maine de Biran s'y est appliqué dans ses *Essais d'Anthropologie* restés inachevés. La faculté de croire à laquelle il avait eu recours restait trop indéterminée. Ce qui doit produire en nous la paix, la sérénité, ce qui doit nous communiquer la puissance ne peut rester aussi formel, aussi dépourvu de

contenu. La faculté de croire devient donc une faculté de saisir l'Infini, Dieu : faculté dans laquelle il entre de l'intuition, de la pensée, du sentiment. Elle n'est rien de proprement actif : elle est réceptive à l'égard de son objet. Et ce qui fait qu'elle est surtout comparable au sentiment, c'est que le beau, le bon, l'infini, Dieu, auxquels elle s'attache, elle les saisit non comme des notions à l'aide de l'entendement, mais comme des vérités qui s'approprient à sa nature. D'où une vie supérieure, la vie de l'esprit, qui s'ajoute à cette vie humaine et à cette vie animale que Biran avait déjà distinguées. L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature ; il tient à Dieu par son esprit et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci, en y laissant absorber son moi, en s'abandonnant à toutes les impulsions sensibles. Il peut aussi jusqu'à un certain point s'identifier avec Dieu par l'exercice de cette faculté supérieure dont nous venons de parler, que le Platonisme a déjà distinguée et que le Christianisme a achevé de caractériser. Le dernier degré d'abaissement pour l'homme comme le plus haut degré d'élévation se trouve lié à deux états où l'âme perd également sa personnalité : mais dans l'un c'est pour s'anéantir dans la créature, dans l'autre c'est pour se perdre en Dieu. De plus l'état intermédiaire est indispensable à constituer pour que l'homme se sacrifie et s'abandonne : mais, quand la personnalité est acquise, on voit apparaître l'idée d'une fin plus haute que celle qui peut être conçue par l'esprit. Pour connaître il faut que le moi soit présent à lui-même et y rapporte tout le reste ; pour aimer il faut que le moi s'oublie et se rapporte à l'Être parfait qui est sa fin. Le rapport de cette conception des trois vies chez Maine de Biran avec la doctrine des trois ordres chez Pascal est manifeste et doit être retenu comme le principe d'un rapprochement légitime de leur pensée.

Envisagée dans son ensemble, la philosophie de Maine de Biran apparaît comme incomplète, au moins



dans ce sens que les questions n'y sont pas toutes traitées avec netteté et pour elles-mêmes. Mais c'est une philosophie riche et féconde dont le principal caractère est d'avoir donné au spiritualisme sa signification profonde en le constituant comme doctrine de la conscience sans avoir cependant négligé les influences infra-conscientes et supra-conscientes auxquelles le moi a rapport. Elle se présente à nous comme un réalisme qui, fortement appuyé sur les données du sens interne, a pour double conséquence d'exclure le matérialisme et de limiter l'idéalisme. Ce qui est le réel par excellence, ce qui ne pourra jamais être qualifié de pure apparence, c'est ce que la réflexion nous découvre au dedans de nous-même. Purement psychologique à son point de départ, cette réflexion apparaît de plus en plus dans le développement de la pensée biranienne comme douée d'une puissance proprement métaphysique. Ou bien nous ne connaissons rien, ou bien ce que nous connaissons, c'est par elle que nous en prenons connaissance. La philosophie de Descartes et de Malebranche était fondée tout entière sur l'opposition abstraite et sur la dualité irréductible de l'esprit et de la matière. Maine de Biran transpose ce dualisme en le ramenant à la donnée intérieure du conflit qui surgit entre les deux termes dont l'effort moteur révèle l'existence et qui sont la condition même de la constitution progressive du moi. Là est la vraie force et l'originalité supérieure du biranisme. Il représente une tentative d'une portée considérable et d'une efficacité réelle pour fonder cette philosophie concrète qui doit être le dernier mot de la philosophie.

CHAPITRE XIV

SAINT-SIMON ET AUGUSTE COMTE (1)

L'apparition du positivisme semble devoir être rapportée aux mêmes raisons qui ont suscité le mouvement d'idées représenté par de Bonald et par de Maistre. D'un côté comme de l'autre, ce qui domine les esprits et ce qui inspire les doctrines, c'est l'impression très forte que la société française ou même européenne se trouve en présence de ruines accumulées par la Révolution, laquelle est elle-même considérée comme l'aboutissement d'un long travail de décomposition ; c'est le vif sentiment de la nécessité qui s'impose d'accomplir une œuvre de réorganisation ; c'est enfin la conviction que cet effort de reconstruction ne sera efficace et ne produira des résultats durables que s'il tend à fonder un ordre véritablement social dont les principes constitutifs seront soustraits à l'action dissolvante de la critique individuelle. Seule-

(1) Le début et la fin de ce chapitre reproduisent, comme pour l'ensemble de cet ouvrage, les notes préparatoires aux leçons professées en Sorbonne. Mais, à partir du point marqué par l'astérisque de la page 325, jusqu'à l'astérisque de la page 357, nous substituons à ce texte le fragment rédigé par Victor Delbos, alors que, son cours à peine terminé, il se mettait à composer le livre qu'il avait hâte de publier sur la Philosophie française. Si la place ne nous était mesurée, il serait intéressant de comparer les deux rédactions, l'une écrite pour ainsi dire d'un jet après une minutieuse préparation en vue de la parole publique, l'autre de forme plus travaillée et plus serrée ainsi que le comportent des lecteurs attentifs. Dans l'une de ses dernières lettres, en mai 1916, il m'annonçait qu'il avait commencé ce travail de refonte paradoxalement par la fin de son cours, par Saint-Simon. — (M. B.)

ment, tandis que les traditionalistes cherchaient la solution du problème ainsi posé dans une restauration intégrale du catholicisme envisagé tout ensemble comme une foi surnaturelle et comme une organisation puissante, les hommes qui furent les promoteurs de la thèse positiviste prétendaient ne retenir du modèle fourni par le passé historique de l'Église que les éléments temporels et les formes extérieures, en rejetant comme vaines et périmées les données dogmatiques et les préoccupations supra-terrestres.

I

SAINT-SIMON

* Au premier rang de ceux qui apportent ainsi à la société la bonne nouvelle est le comte Henri de Saint-Simon (1760-1825). Cet arrière-cousin du fameux duc remplace la vanité des titres nobiliaires auxquels il a un jour pompeusement renoncé par l'orgueil de la mission dont il se juge investi. Pendant un temps il mène de front le trafic, les voyages, les amusements et l'étude, d'ailleurs superficielle, des sciences ; il se lance dans toutes sortes d'aventures qu'il décore ensuite du nom plus honorable d' « expériences ». Il est aventurier dans sa pensée comme dans sa vie. Avec certaines idées fixes, il a une mobilité passionnée d'intelligence qui lui fait accepter successivement sans scrupules tout ce qui peut donner corps et succès à ces idées. Il est à la fois opiniâtre et indiscipliné. Il n'a pour contenir sa fougue de généralisation ni connaissances précises dans le détail, ni souci de preuves rigoureuses. Non qu'il construise absolument dans l'abstrait ; c'est à partir de faits que le plus souvent il raisonne, et à partir de faits dont il devine parfois

avec autant de sagacité que de promptitude l'importance jusqu'alors inaperçue; mais la notion juste de ces faits s'altère vite en se laissant absorber par son rêve systématique. Il abonde donc en vues à demi profondes et à demi chimériques qui tiennent en outre du sentiment prophétique dont elles sont les éclats et de la forme impérieuse qu'elles prennent une singulière puissance de susciter à ce moment les enthousiasmes et les adhésions. De fait, il se trouva pour vénérer en lui le Révélateur et pour développer son œuvre un groupe d'hommes qui n'étaient certes pas des hommes médiocres, qui mêlèrent comme lui et plus que lui à des illuminations étranges et à des attitudes excentriques quelques beaux élans de volonté et une perception extrêmement ingénieuse de certains moyens très positifs de progrès économique et social.



Pour composer sa doctrine, Saint-Simon prend de toute main, sauf à arranger à sa guise ce qu'il prend. Par lui-même il avait déjà vu dans la science le grand instrument de la réorganisation sociale; mais c'est à un médecin peu connu, le docteur Burdin, qu'il a dû, de son propre aveu, certaines de ses conceptions sur le développement des sciences et sur leur rapport actuel avec la religion; et ce sont précisément des conceptions qui par Saint-Simon étaient destinées à atteindre l'esprit d'Auguste Comte. Les sciences, déclarait Burdin, ont passé de l'état conjectural à l'état positif, et cela, dans l'ordre marqué par la complication croissante des faits qu'elles étudient : l'astronomie d'abord, puis la chimie. Que maintenant la physiologie soit constituée comme elle devient de plus en plus capable de l'être : et l'on aura la science positive de la nature humaine. Par quoi une morale et une politique positives seront rendues possibles à leur tour. La philosophie qui a participé du caractère

conjectural des sciences participera également de leur caractère positif : elle sera la science générale, dont les sciences particulières seront les divisions. Du même coup, le système religieux sera renouvelé ; car toute religion repose sur le système scientifique et varie comme lui ; le clergé sera désormais un corps de savants.

De ces vues de Burdin, c'étaient les chimères qui se rapportaient le plus directement au grand dessein qu'avait Saint-Simon et qu'il dévoilait, parmi nombre d'idées confuses, dans son premier ouvrage, les *Lettres d'un habitant de Genève* (1803) ; ce dessein était de fonder un nouveau pouvoir spirituel. Une société, pensait-il, ne peut subsister sans une autorité reconnue de tous, qui fasse l'unité des consciences. Or l'Église romaine, qui a eu autrefois cette autorité, ne peut plus aujourd'hui l'exercer, parce qu'elle n'a pas pour elle la supériorité de la science. C'est pourquoi la direction de l'humanité doit être confiée à un magistère de savants et d'artistes, élus par de libres souscripteurs qui leur assureront une existence indépendante de tout souci matériel et de toute influence politique. Ce sera le « Conseil de Newton », ainsi appelé parce qu'il aura à comprendre dans tout son sens la loi de la gravitation, c'est-à-dire à en déduire les phénomènes moraux aussi bien que les phénomènes physiques.

Cette façon de généraliser le concept newtonien, en désaccord, semble-t-il, avec les idées beaucoup plus circonspectes de Burdin et avec ses protestations contre la prééminence usurpée par les sciences mathématiques sur la science de l'homme, répondait en retour au plan qu'avait Saint-Simon de restaurer l'esprit de synthèse dans la science comme l'esprit d'ordre dans la société. Il expose la nécessité de cette restauration dans son *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle* (1807-1808) ; ouvrage à peine ébauché, dans lequel des intuitions péné-

trantes s'allient à des remarques obscures et à des tentatives d'explication presque puériles. C'est, selon Saint-Simon, la grande gloire de Descartes, que d'avoir constitué par une méthode *a priori* une théorie mécaniste de l'univers et d'avoir fait triompher le libre examen sur la théologie. Après lui, il a fallu employer la méthode *a posteriori* pour acquérir les connaissances particulières dont il avait trop manqué ; et c'est ce qu'ont fait avec bonheur Newton et Locke, l'un pour les phénomènes physiques, l'autre pour les phénomènes moraux. Mais si utilement que Newton ait été continué par Lagrange et Laplace, Locke par Condillac et Condorcet, il est urgent de se replacer au point de vue synthétique, et notamment d'expliquer par la gravitation les opérations de la vie et de la pensée. Le « physicisme » est le vrai ; et c'est lui qui doit préparer la foi de l'avenir. Mais dans la période de transition nécessairement longue qui précédera l'universelle propagation de cette foi, le physicisme devra respecter les croyances religieuses communes, et, tandis qu'il se proposera dans sa pureté aux gens instruits, il veillera à se présenter à la foule sous une forme déiste. Du reste dans la société il faut, autant que possible, innover sans détruire.

Bien des fantaisies pseudo-scientifiques de Saint-Simon se retrouvent encore dans son *Mémoire sur la science de l'homme* (1813) ; elles s'y mêlent au rappel des vues de Burdin et à une esquisse de ce qui sera plus tard présenté par Comte sous le nom de *loi des trois états :* loi que du reste Turgot avait entrevue, mais en ne l'appliquant qu'aux problèmes qui relèvent des connaissances positives. Saint-Simon estime que l'histoire de l'intelligence humaine représente toutes les autres formes de progrès, et il la divise en trois périodes : l'une conjecturale qui va du polythéisme au déisme ; l'autre mi-conjecturale mi-positive, qui va de la conception d'une cause invisible et animée à celle d'une pluralité de lois ; la dernière positive,

qui ne fait que commencer et qui va à l'explication de l'univers par une loi unique. Ce sont ces considérations et des considérations analogues sur le développement de l'humanité qui constituent la partie de beaucoup la plus intéressante de ce mémoire; sous l'influence de Condorcet, Saint-Simon estime que la conception du progrès de l'espèce humaine établit un rapport nécessaire entre la prévision de son avenir et la connaissance de son passé; par là se trouvent réhabilités beaucoup plus que ne l'avait voulu Condorcet les états antérieurs de l'humanité : Saint-Simon insiste en particulier sur l'importance et la bienfaisance du moyen âge comme époque d'organisation.

***

La préoccupation sociale domine bientôt chez Saint-Simon et finit même par rejeter la préoccupation scientifique. Il ne veut plus seulement « systématiser », il veut encore « réaliser ». Le rétablissement de la paix après Waterloo allait donner à l'activité industrielle un merveilleux essor : incité par la lecture ou la fréquentation des économistes, Saint-Simon voit maintenant dans l'industrie le pouvoir temporel qui doit hériter de la féodalité comme il avait vu dans la science générale le pouvoir spirituel qui doit hériter de la religion et de la métaphysique. Il prend pour devise : Tout par l'industrie et tout pour elle. Ce ne sont pas les gouvernants officiels, ce sont les industriels, qui détiennent la véritable puissance; il faut que la société reçoive l'organisation la plus favorable à l'industrie. Voilà désormais le grand motif inspirateur des idées et des plans de réforme qu'il expose dans des recueils successifs, *l'Industrie* (1817-1818), *la Politique* (1819), *l'Organisateur* (1819-1820), *le Système industriel* (1821-1822), *le Catéchisme des industriels* (1822-1824), avec des collaborateurs tels qu'Augustin Thierry et Auguste Comte, mais qui après un

trante plus ou moins long se séparent de lui. Les industriels doivent donc avoir le pouvoir politique comme ils ont en fait le pouvoir social : par moment Saint-Simon paraît abaisser ou négliger quelque peu le pouvoir spirituel ; il le maintient cependant toujours, sauf à le constituer diversement, et il ne tarde guère à le rehausser de nouveau : il semble surtout tenir à ce que la distinction soit bien observée entre les deux pouvoirs ; car un corps scientifique administrant deviendrait inévitablement « métaphysicien, astucieux et despote ».

Sur la nature du régime industriel qu'il veut instaurer Saint-Simon n'est point très précis ni toujours d'accord avec lui-même. Après avoir pris les industriels pour une sorte d'aristocratie des travailleurs, il finit par appeler tout travailleur du nom d'industriel, et même, sous l'influence du sentiment démocratique qui se développe en lui, il regarde les « prolétaires » comme aussi aptes que les autres à bien administrer des propriétés. On a signalé en lui un précurseur du socialisme : précurseur, certes oui, par le vœu qu'il exprime de voir l'organisation de la société se calquer sur celle de l'atelier, le gouvernement économique se substituer au gouvernement politique et l'administration des choses à l'autorité sur les hommes ; mais socialiste déjà lui-même, non point. S'il a posé en principe que la propriété se justifie uniquement par l'intérêt commun et doit être constituée en vue de la plus grande utilité sociale, s'il a cru que le régime de la propriété pouvait varier selon les temps et les idées, s'il a même proposé des réformes assez profondes du régime de la propriété foncière, il ne paraît pas avoir cessé de regarder le capital comme une « mise sociale » donnant droit à rémunération.

D'une façon plus générale, il est opposé à la conception libérale de la société et du gouvernement, conception qui n'a à ses yeux qu'un caractère critique, qui méconnaît en théorie autant qu'elle est incapable

d'organiser en pratique l'action de la collectivité sur les individus. Dans cette opposition à l'individualisme et au libéralisme Saint-Simon se rencontre avec les traditionalistes : il les loue, en particulier de Bonald, d'avoir eu le sentiment de l'unité systématique et de s'être laissé inspirer par ce sentiment dans leur plan de reconstitution sociale; il leur reproche par contre d'avoir voulu ramener le monde à la féodalité et d'avoir fermé les yeux aux conditions nouvelles que l'avénement de l'industrie fait au pouvoir; il leur reproche aussi d'avoir assujetti leurs conceptions sociales à des vues religieuses.

***

Cependant Saint-Simon avait dû s'avouer à lui-même que la raison et l'intérêt ne suffisent point, qu'ils réclament le concours du sentiment pour produire les grands changements sociaux. Ce n'est pas assez de concevoir que tout homme doit travailler, et travailler pour l'humanité, que le dévouement à l'intérêt commun est la véritable façon de satisfaire à l'intérêt particulier : encore faut-il que les volontés consentent pleinement à cette obligation; et comment le feraient-elles mieux qu'en s'inspirant du précepte divin : tous les hommes doivent se regarder comme des frères, s'aimer et se secourir les uns les autres? En 1821, Saint-Simon faisait suivre la première partie de son *Système industriel* d'un *Appel aux philanthropes*, dans lequel il demandait que le pouvoir temporel fût organisé conformément à ce précepte. Désormais, il insiste de plus en plus sur la puissance bienfaisante du sentiment, qu'il identifie volontiers avec l'inspiration religieuse. Dans le quatrième cahier du *Catéchisme industriel* (1824), il élargit sa notion du pouvoir spirituel de façon à établir, outre une *Académie des Raisonnements*, une *Académie des Sentiments*. Enfin, il finit par expliquer le rôle qu'il attribue à la Reli-

gion dans son dernier livre, *le Nouveau Christianisme* (1825).

Il pose là comme maxime fondamentale la parole de saint Paul : « Celui qui aime les autres a accompli la loi. » Il estime seulement que l'ancien Christianisme n'avait fait de l'amour du prochain que la règle de la morale individuelle: le Nouveau Christianisme en fait le principe de la vie sociale : toute la société doit travailler à l'amélioration physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. A l'heure actuelle, catholiques et protestants dénaturent le Christianisme et sont véritablement des hérétiques, les premiers parce qu'ils associent la morale chrétienne à une organisation sociale imparfaite, les seconds parce qu'ils la mettent en dehors de toute organisation sociale. Le Nouveau Christianisme doit embrasser dans son unité plus compréhensive deux manifestations de la vie dont une seule a été sanctifiée par les Pères de l'Église. Saint-Simon, tout en déclarant maintenant qu'il croit en Dieu, qu'il croit à l'origine divine de la religion chrétienne, adhère moins dans le fond à la vérité intrinsèque qu'à la force sociale du Christianisme : il ramène le dogme et le culte à des commentaires ou à des moyens d'évocation des sentiments philanthropiques ; au peu de théologie qu'il garde çà et là, il ne donne guère qu'un sens symbolique et vague ; et il est bien près de confondre ce qu'il appelle la divinité du Christianisme avec ce qu'il appelle également la divinité de sa mission.



Il a deviné le positivisme et le socialisme ; il n'a exactement constitué ni l'un ni l'autre. A sa pensée trop flottante et scientifiquement trop peu substantielle, il n'a pu enchaîner un esprit tel que celui d'Auguste Comte, peu fait au surplus pour se soumettre. En revanche, par son ascendant personnel, par sa poursuite ardente du salut de l'humanité, par son réa-

lisme et son mysticisme mêlés, il s'est suscité des disciples qui ont tenu à honneur d'enseigner en son nom les théories par lesquelles ils développaient ses idées, c'est-à-dire plus d'une fois les transformaient profondément. Olinde et Eugène Rodrigues, Enfantin, Bazard, pour ne nommer que les principaux, non seulement établirent les articles de la doctrine, mais encore s'en firent les apôtres, ces deux derniers même officiellement les pontifes ; car la doctrine affecta vite la forme d'une Religion, avec une hiérarchie, un culte, des prédications, des retraites, des fondations d'églises ; elle fut divisée par le schisme et atteinte par la persécution ; dans cette manifestation extérieure, elle apparut, selon les esprits qui l'envisageaient, comme un principe d'enthousiasme, ou un sujet de raillerie, ou une cause de scandale.

C'est comme doctrine sociale qu'elle eut incontestablement la plus sérieuse signification. Elle tourna nettement vers le socialisme l'industrialisme de Saint-Simon. Elle promulgua cette règle de la société nouvelle : à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. La capacité et les œuvres ont seules le droit d'être rémunérées. D'où l'injustice de la propriété privée qui comporte un revenu sans travail, par suite une exploitation de l'homme par l'homme. Les fonds de terre et les capitaux ne sont essentiellement que des instruments de travail. Il est donc déjà inique que pour user de ces instruments l'ouvrier doive abandonner une partie de ce qu'il produit ; mais en outre il est extrêmement désavantageux que le dépôt et l'emploi de ces instruments soient livrés au hasard de la naissance et des circonstances au lieu d'être réglés selon les meilleurs intérêts de la production ; ils doivent donc être retirés des mains des individus pour passer dans la possession et la gestion de l'État. Raisons de justice et raisons d'utilité sociale condamnent la propriété privée ; de plus, l'évolution nécessaire de l'humanité, telle que la comprennent la philosophie et

l'histoire, en prépare dès maintenant la suppression.

Toutefois, la société future ne pourra pleinement s'établir sans l'unité d'action et de pensée que seule engendre une croyance religieuse commune. L'irréligion n'est qu'un état de crise, qui dénonce simplement la caducité d'une forme de religion antérieure, mais qui ne saurait se convertir en un état définitif. Une religion nouvelle va apparaître, qui à la fois dominera le nouveau régime social et en dépendra. Elle pourra se rattacher au Christianisme par certaines de ses tendances ; mais elle n'en sera pas une restauration pure et simple. C'est que le Christianisme repose sur le dualisme : au nom d'un Dieu tout esprit, il a frappé la chair d'un injuste anathème ; il a tenu partialement en mépris les occupations se rapportant aux choses matérielles. Ce discrédit du corps et de l'industrie doit prendre fin. La Religion saint-simonienne, pour échapper au dualisme, énonce des dogmes panthéistiques, qui par ailleurs s'accordent à merveille avec l'optimisme historique de l'École : Dieu est un ; Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui ; tout est par lui ; Dieu, c'est l'Être infini, c'est l'Amour infini qui se manifeste comme esprit et comme matière, comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. La Religion unit l'industrie et la science, comme l'Amour unit l'esprit et la matière. La vie éternelle que possède sur la terre même chaque homme est une vie qui se perpétue dans la pensée et l'amour de ses semblables. Seulement de ces généralités philosophiques encore assez hautes le Saint-Simonisme finit par descendre à mainte excentricité et à mainte aberration morale.

Il pouvait pourtant se flatter avec quelque raison d'avoir défendu contre « le rire voltairien » bien des choses sacrées. Il répondit certainement en principe à une inspiration généreuse, et il fut soulevé au-dessus des opinions banales par une conscience vive et active des problèmes enveloppés dans la vie sociale. Il s'at-

tacha avec force à certaines conceptions qui, de quelque façon qu'on les juge, furent assez répandues hors de lui, et en quelque mesure par lui : foi aux lois générales de l'histoire et au progrès nécessaire de l'humanité ; foi égale à la valeur et à l'efficacité universelle du pouvoir ; critique de la notion de droit individuel et exaltation de la philanthropie ; conversion du précepte de charité en maximes d'organisation économique. Ainsi lui survécut une part notable de ce qu'on peut nommer son esprit philosophique. Quant à son esprit d'entreprise, il se continua puissamment et avec succès chez ceux de ses partisans qui étaient avant tout hommes d'affaires ou hommes d'action, mais en se pliant opportunément aux conditions de la société présente et au régime de la propriété privée.

II

AUGUSTE COMTE

Auguste Comte (1798-1857) est un des hommes qui, dans la première moitié du siècle dernier, se sont crus désignés pour réorganiser la société ; par les motifs inspirateurs comme par la fin essentielle de son œuvre, il reste bien de leur famille ; il se distingue d'eux cependant en ce qu'il ne s'est pas contenté de généralités philosophiques plus ou moins vagues, en ce qu'il a jugé nécessaire de constituer et en ce qu'il a constitué de fait, comme instrument de la réorganisation sociale, un système détaillé et complet du savoir humain. Au point que ce système, ramené à sa signification purement théorique, a pu être, contre ses intentions expresses, considéré par divers esprits comme un Tout qui pouvait se suffire et qui même aurait mieux fait de se suffire.

Jamais peut-être philosophe n'a moins vu ce qu'il mettait de lui-même dans sa philosophie. Non point par méconnaissance de son rôle : certes non ! Toute sa vie, Auguste Comte a parlé de son « incomparable mission » en des termes qui excluaient toute modestie, la fausse aussi bien que la vraie. Mais précisément il n'a pu se contempler que dans l'accomplissement de sa mission ; il a toujours été incapable d'un de ces retours sur lui-même qui l'auraient porté à discerner l'individualité profonde de certaines de ses tendances et par là peut-être à s'en défier. Il s'accepte en bloc, plus entièrement encore qu'il n'accepte la science. Cette extrême confiance en soi lui est d'ailleurs indispensable pour sa production intellectuelle ; elle le soutient dans tous les déboires que lui apporte la vie : gêne matérielle ; mariage plus que fâcheux troublé par les plus graves conflits et se terminant après plusieurs séparations par une séparation définitive ; démêlés, au sujet de sa situation et de ses ambitions, avec le Conseil de l'École Polytechnique et avec l'Académie des Sciences. Son orgueil est aussi naïf qu'il est prodigieux ; c'est, dirait-on, une disposition d'âme prescrite par le système. De plus en plus, Comte ne peut se représenter les motifs auxquels il obéit, comme les motifs auxquels obéissent les autres hommes, que par des traits généraux ; entre lui et les autres, entre lui et ce qu'il croit connaître de lui il interpose toujours sa doctrine ; il investit d'une valeur philosophique et sociale ses actes les plus personnels et parfois les plus insignifiants. Quand il veut expliquer les torts de sa femme, il les rapporte à sa nature révolutionnaire et métaphysique ; quand il tombe amoureux de Clotilde de Vaux, il la dote de toutes les vertus positivistes et il associe sa passion à sa mission.

L'excentricité de certaines de ses attitudes, l'accès de folie dont il fut saisi en 1826 après les premières leçons de son *Cours de Philosophie positive* et qui le fit interner pendant plusieurs mois, le retour, à diverses

époques, d'accidents nerveux qu'il interprétait lui-même comme des menaces de rechute, enfin la crise sentimentale qui retentit dans toute la dernière partie de sa vie et qu'il se plut à entretenir par les plus singulières pratiques : tout cela a porté à dire que le système positiviste était vicié dans son principe ou du moins avait été altéré dans son développement par des causes morbides. Rien de plus superficiel et de plus inexact qu'un tel jugement ; et ce n'est pas de ce genre de critique que le positivisme relève. Il y a une direction, parfaitement régulière, de la pensée de Comte, qui se laisse suivre jusqu'au terme de son œuvre et qui est marquée par une suite d'idées discutables sans doute, mais discutables philosophiquement pour l'essentiel ; l'étrangeté et la puérilité se rencontrent plus d'une fois dans les procédés, les formules et les prescriptions qu'il emploie à convertir sa doctrine en religion organisée jusque dans l'extrême détail ; elles n'entachent pas les conceptions générales que son esprit a produites et liées avec une remarquable fermeté ; et ce sont les caractères de son esprit, bien plus que son tempérament sensible et passionné, bien plus que sa volonté impérieuse et ombrageuse, qu'il importe de rappeler ici.

Ce fut une intelligence très précoce et d'abord très avide d'instruction, nourrie avant tout par les livres et par ses réflexions propres, aussi peu que possible par l'observation renouvelée des choses et le sens direct de la vie, s'exerçant moins par pure curiosité que par besoin de dominer, ne faisant que traverser le détail des idées et des connaissances pour s'attacher aux ensembles, ayant le don éminemment philosophique d'éprouver que les réalités scientifiques et sociales dans lesquelles l'humanité s'est projetée sont incomplètes tant qu'elles ne sont pas synthétiquement ordonnées, mais écartant d'instinct autant que par parti pris les méthodes qui permettraient de les envisager du dedans, plus capable d'inventer que de com-

prendre, de construire que d'analyser, de rechercher la cohérence théorique que la preuve rigoureuse. Aussi chez Comte la tendance à systématiser finit-elle par prévaloir absolument sur les facultés d'assimilation et de critique. Il avait commencé par lire énormément ; dans sa jeunesse, non seulement il avait complété l'éducation scientifique qui l'avait fait réussir avant l'âge au concours de l'École Polytechnique par l'étude de tous les grands mathématiciens depuis Descartes, mais il s'était encore initié aux travaux des naturalistes et des biologistes, et il s'était passionnément intéressé aux ouvrages qui traitaient des questions historiques et sociales : c'est ainsi qu'il avait « dévoré » Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, Adam Smith, Hume, Diderot, Rousseau, Condorcet, de Maistre, de Bonald, Lamarck, Cuvier, Cabanis, Bichat, Gall, Broussais et bien d'autres. Mais dès qu'il vit sa doctrine formée, il ne vécut plus intellectuellement qu'en elle ; il s'abstint désormais à peu près de toute lecture étrangère, et cette abstention qu'il justifiait par une règle « d'hygiène cérébrale » laissa sans contrepoids le penchant déjà si fort qu'il avait à convertir ses conceptions les plus hypothétiques en vérités acquises et à juger de tout systématiquement.

***

Le point de départ de sa philosophie, c'est la constatation de l'état de crise dont souffre particulièrement la société de son temps. Cet état de crise, qui dans le fond date de la fin du moyen âge, a été porté à l'extrême par la Révolution française, et il se manifeste par la diversité anarchique des opinions et des sentiments. Or la condition d'existence d'une société normale, c'est l'unité des vues et des croyances. Pour réorganiser la société, il faut donc se demander pourquoi cette unité a été défaite, et comment elle peut être refaite. Le principe de communauté spirituelle qui a soutenu les

sociétés antiques et qui plus tard a constitué l'admirable société catholique du moyen âge, était essentiellement théologique, c'est-à-dire qu'il s'exprimait dans un ensemble de conceptions cohérentes entre elles, mais fictives. Ce qu'il avait d'imaginaire a dû finalement laisser entamer et ruiner par la critique sa puissance de cohésion. Cependant la liberté du jugement, à la fois condition et effet de cette critique, n'est elle-même qu'un principe négatif et révolutionnaire, incapable de rien fonder. C'est de la science seule que pourra se dégager le nouveau pouvoir spirituel, aussi indispensable que jamais aux sociétés, et qui par la force de la vérité démontrée supprimera tout naturellement le droit de penser à sa guise en matière sociale, de la même manière qu'est supprimé le droit de penser à sa guise en matière mathématique ou physique.

A cette façon de poser le problème de la réorganisation sociale et d'en pressentir la solution Auguste Comte fut conduit par l'influence de Saint-Simon. Avant d'avoir rencontré Saint-Simon (1817), il s'était déjà occupé avec ardeur des questions philosophiques et des questions politiques, mais en les séparant, et, de plus, en apportant dans l'examen de ces dernières le tour d'esprit révolutionnaire. Devenu le secrétaire et le collaborateur de Saint-Simon (1817), il lui dut d'abord l'idée fondamentale de la connexion à établir entre la politique et la science ; il lui dut également certaines autres idées que Saint-Simon, soit par lui-même, soit sous l'action de Burdin, avait reliées à cette idée : établissement par la science d'un nouveau pouvoir spirituel ; nécessité de pousser à son terme pour tout ordre de recherches et d'institutions le progrès qui a fait passer les connaissances humaines de l'état théologique et métaphysique à l'état positif ; exclusion de la politique *a priori* et par suite des sentiments d'aversion inintelligente que cette politique inspire pour les régimes du passé, notamment pour le régime du moyen âge. On conçoit donc que Comte

ait pu se déclarer publiquement l'élève de Saint-Simon : il eut même pour lui un moment autant d'affection que d'admiration. Pourtant, en 1822, il se détacha de lui ; il rompit définitivement en 1824 ; et depuis cette époque il déplora à maintes reprises la générosité qui l'avait incliné à se dire, contre toute vérité, son élève ; il qualifia de stérile et de funeste la liaison qu'il avait eue avec lui. Pendant ce temps, il était traité lui-même par les Saint-Simoniens de plagiaire, de transfuge, de Judas.

Au fond, Auguste Comte n'avait ni une intelligence, ni surtout une âme de disciple. Il reçut certainement de Saint-Simon une excitation puissante et quelques directions essentielles qui lui firent trouver sa voie et l'y engagèrent fortement. Mais il avait un esprit de suite, un sens de la méthode et une culture scientifique approfondie qui contrastaient avec les pensées rapides et souvent décousues de Saint-Simon et avec son incompétence en matière de sciences spéciales. Surtout capable de tracer des plans, des plans souvent grandioses et d'une très sérieuse portée, Saint-Simon, dans bien des cas, manquait des connaissances et des qualités nécessaires pour les mener à bonne fin. Établir la science de la société et l'incorporer au système général des sciences, conçu synthétiquement, c'était certes un magnifique projet : mais ce ne fut pas Saint-Simon, ce fut Comte qui put l'exécuter de façon à ne pas en compromettre l'idée.

Avant même que leurs relations personnelles fussent nouées, Auguste Comte, pressentant de quel côté Saint-Simon pouvait trop pencher, l'avait averti que pour la réorganisation de la société la suprématie devait appartenir à l'œuvre théorique. Saint-Simon, au contraire, était convaincu qu'il avait assez fait en signalant la nécessité de la synthèse scientifique ; et d'ailleurs hors d'état de mieux faire, il tendait de plus en plus à traiter comme secondaires les réflexions sur la science, à mettre au premier rang la capacité indus-

trielle et à en chercher la règle spirituelle, non plus dans une philosophie scientifique, mais dans une philosophie sentimentale et religieuse. Aussi éloigné alors de toute religiosité que du pur industrialisme, impatient au surplus d'une tutelle et de certains procédés qui lui semblaient opprimer son originalité propre, Comte jugea qu'il n'avait plus à suivre ou à paraître suivre Saint-Simon; il oublia trop sans doute à qui il devait l'impulsion; mais c'est par lui seul qu'il marcha désormais, et il marcha d'un autre pas, avec une sûreté, une vigueur et une régularité d'allure bien à lui.

Il a dit lui-même que, pour un penseur, la grande condition, c'est de ne pas rompre l'unité de sa pensée. Il s'est appliqué très fortement et il a réussi beaucoup plus que parfois on ne l'a cru à remplir cette condition. On verra que les deux parties de sa philosophie qui ont paru à beaucoup de critiques et à quelques-uns de ses disciples non-seulement indépendantes l'une de l'autre, mais encore opposées l'une à l'autre, se tiennent au contraire intimement et se prolongent légitimement l'une dans l'autre. En tout cas il apparaît que les traits les plus caractéristiques de son système complet sont déjà très nettement dessinés dans quelques-uns de ses premiers opuscules, en particulier dans le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), qui fut l'occasion de sa rupture avec Saint-Simon.



Le *Cours de Philosophie positive* (1830-1842) accomplit l'œuvre théorique qui doit servir de base à la politique. C'est un cours de *philosophie* positive, selon l'avertissement de Comte, et non de sciences positives. Car si la science seule peut fournir le moyen d'organiser la société, c'est à la condition d'être elle-même organisée. Telle qu'elle se présente à nous, elle

souffre, elle aussi, d'un état de crise qui consiste dans le morcellement que lui impose, en vertu de la loi de la division du travail, son progrès même. Elle disperse de plus en plus l'esprit dans des travaux de détail, alors que l'esprit, de son mouvement spontané, se porte vers l'universel et aime mieux l'accepter de la théologie et de la métaphysique que ne pas l'atteindre du tout. Pour réagir contre une dispersion funeste, il faut que la philosophie s'institue : sans prétendre saisir des objets hors de la portée des sciences, elle s'attachera à considérer les diverses sciences dans leur état actuel, à les définir dans leur nature propre comme dans leur enchaînement réciproque; elle en sera la synthèse, et c'est ainsi qu'elle pourra produire l'ordre dans les intelligences, et par là dans les sociétés.

Le rôle actuel de la philosophie est en somme déterminé par le moment où nous en sommes du développement de l'humanité, et ce développement même est gouverné par la fameuse loi des trois états. Selon cette loi, toutes nos conceptions sont assujetties à passer successivement, soit dans l'espèce, soit dans l'individu, par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, l'état scientifique ou positif. Dans l'état théologique, l'esprit humain recherche avant tout la nature intime des êtres, les causes premières et les causes finales des effets qui le frappent ; en quête de connaissances absolues, il se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention explique tous les changements de l'univers. Dans l'état métaphysique, l'esprit humain reste attiré par le même genre de recherches : mais aux agents surnaturels il substitue des forces et propriétés abstraites, véritables entités inhérentes aux divers êtres du monde. Dans l'état positif, l'esprit humain confesse l'impossibilité d'arriver à des connaissances absolues ; il renonce à rechercher la nature intime, l'origine et les

fins de l'univers ; il s'applique uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, les lois effectives des phénomènes, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude.

L'avénement inévitable et de plus en plus complet de l'état positif ne doit pas nous rendre aveugles et injustes sur la nécessité et l'utilité des états antérieurs, tout particulièrement de l'état théologique. Si l'esprit humain n'avait pas commencé par interpréter la nature d'ensemble en employant pour l'interpréter les seules raisons dont il pût avoir alors le soupçon, c'est-à-dire des volontés plus ou moins analogues à la volonté de l'homme, il n'aurait jamais dégagé de la multitude des observations de détail l'idée d'une explication à poursuivre ; comme aussi il aurait été porté à tourner uniquement son activité vers la pratique, vers l'acquisition utilitaire de quelques procédés ou instruments. Si chimérique qu'il soit dans ses recherches et si fictif qu'il soit dans ses conceptions, l'état théologique n'en est pas moins un état organique, capable de constituer pour les sociétés un système de croyances communes. L'état métaphysique est le moins définissable des trois : c'est essentiellement un état critique et de transition. S'il sert à faire ressortir le caractère fictif des conceptions théologiques, il se borne au fond à les transposer pour produire ses explications propres, et comme il invoque la liberté du jugement individuel, il n'a pas de solide pouvoir de consistance mentale. L'état positif est organique comme l'était l'état théologique ; mais, outre qu'il est encore par nature plus parfaitement homogène, il a l'avantage définitif de lier l'esprit au réel.

Cependant le progrès vers l'état positif, qui est maintenant accompli pour la connaissance des phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et biologiques, est encore à accomplir pour la connaissance

des phénomènes sociaux; cette science que Comte a commencé par appeler la « physique sociale » et pour laquelle il a créé ensuite le nom de « sociologie » est une science encore à fonder; mais Comte la fonde précisément, et dès lors la série des sciences qui est la base de la philosophie positive est complète; autrement dit, l'esprit positif devient universel; d'autre part, la philosophie positive favorise l'établissement de la sociologie en montrant quels rapports la lient aux sciences antérieurement constituées et en rendant familiers par l'étude de ces dernières les caractères de *positivité* qui sont requis pour toute science.

Mais dans cette revue philosophique de l'ensemble du savoir quel plan suivre qui ne soit pas arbitraire? Les classifications des sciences, proposées jusqu'à présent, n'ont pu avoir la rigueur des classifications établies par les botanistes et les zoologistes, en raison du défaut d'homogénéité des sciences, qui n'étaient pas toutes parvenues à l'état positif. Cette cause d'insuccès n'existe plus; et l'on peut tenter de classer les sciences d'après leur dépendance mutuelle. Non pas d'ailleurs toutes les sciences, au sens général du mot, qui va jusqu'à comprendre des sciences appliquées et des sciences concrètes. Mais seules les sciences théoriques et abstraites, les sciences « fondamentales », qui s'appliquent uniquement à connaître les phénomènes et les lois en dehors de toute considération pratique et de toute étude des êtres déterminés. La dépendance qui existe entre ces sciences ne peut résulter que de celle des phénomènes correspondants. Or tous les phénomènes observables se groupent en un petit nombre de catégories naturelles, disposées de telle sorte que l'étude de chaque catégorie soit fondée sur la connaissance des lois principales de la catégorie précédente et devienne le fondement de l'étude de la suivante. Cet ordre est déterminé par le degré de simplicité, ou, ce qui revient au même, par le degré de généralité des phénomènes. Suivant donc ce prin-

cipe de la généralité décroissante et de la complexité croissante, Comte range ainsi les sciences : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie.

Cette classification hiérarchique marque les moments du progrès de l'esprit positif dans la série des connaissances ; et c'est là ce qu'il faut entendre lorsque Comte déclare qu'elle est conforme à l'ordre effectif du développement des sciences. Les diverses sciences fondamentales ne sont pas nées l'une après l'autre : c'est plutôt simultanément qu'elles ont commencé à se manifester ; mais c'est successivement, et dans l'ordre relevé par la classification, qu'elles sont parvenues à l'état positif. Car la loi des trois états implique, comme complément nécessaire, cette considération que nos différentes connaissances n'ont pas parcouru avec la même vitesse les phases de leur développement et qu'elles ont précisément tendu plus tôt à leur forme positive, selon que leur objet était plus simple et plus général.



L'examen des sciences, auquel Auguste Comte se livre, a pour but de dégager ce qui fait le caractère positif de toute science en général, mais aussi d'expliquer sous quelle forme spéciale chacune des sciences présente ce caractère, et comment elle doit achever de le purifier de l'immixtion plus ou moins persistante de façons de penser théologiques ou métaphysiques. Comte prend les sciences et leurs conditions pour des données de fait, qui s'imposent du dehors à l'esprit qui les examine, sans que l'esprit puisse tirer de lui-même, en une expression abstraite, les règles auxquelles doit obéir toute connaissance. Pour lui, il n'y a pas de logique qui puisse se constituer et s'expliquer hors des faits scientifiques où elle a pris corps. Une telle logique, en alléguant que l'esprit peut

par la contemplation de lui-même découvrir les lois fondamentales du savoir, ne serait qu'une vaine psychologie, ayant pour unique ressource cette prétendue observation intérieure qui dans le fond est une « absurde hallucination » ; car l'esprit peut directement observer tous les phénomènes, excepté les siens propres. Les sciences sont les seules manifestations véritablement saisissables de l'intelligence. Par quels traits révèlent-elles leur positivité?

D'abord, elles sont relatives. Dès 1817, Comte avait proclamé : Tout est relatif, voilà le seul principe absolu. Il soutient cette idée de la relativité, non par des raisons psychologiques ou métaphysiques, mais par des considérations purement biologiques et sociologiques. Ainsi qu'il le dit dans son *Discours sur l'esprit positif*, nos connaissances sont relatives à notre organisation et à notre situation. En premier lieu, nous ne pouvons connaître que ce que nous sommes capables de percevoir : la perte d'un de nos sens ou l'acquisition d'un sens nouveau modifieraient singulièrement la portée de notre science ; l'espèce la plus intelligente ne pourrait instituer l'astronomie, si elle était aveugle. En second lieu et surtout, nos connaissances dépendent de l'évolution antérieure de l'humanité : elles ne sont pas des faits uniquement individuels ; elles sont des faits sociaux qui, dans leur phase actuelle, se rattachent inévitablement aux phases successives qu'ils ont traversées. Mais ni dans l'un ni dans l'autre sens relativité ne signifie incertitude ; car d'un côté l'organisation humaine reste constante, et, de l'autre, les variations graduelles de nos connaissances, au cours de la progression sociale, ont pour effet d'accroître indéfiniment l'accord de nos conceptions avec la réalité.

L'accord avec la réalité, tel est encore l'un des critères de la positivité scientifique. Mais ce terme de réalité, Comte l'applique aux lois aussi bien qu'aux faits, tenant sans doute les faits et les lois pour deux

aspects inséparables du réel. Ce qui lui permet de se les représenter ainsi unis, c'est sa façon de dégager la loi de toute notion de cause dont elle dépendrait pour la ramener à n'être qu'une relation constante entre les phénomènes ; il n'en accorde pas moins une importance supérieure à la cohérence et à l'ordre que représentent les lois, au point de dire que la science se compose essentiellement de lois et non de simples faits. L'Empirisme, c'est-à-dire l'accumulation machinale des faits, est une aberration aussi funeste à l'esprit positif que le mysticisme, c'est-à-dire que l'abandon à l'imagination. Certes toute saine spéculation doit avoir pour base des faits observés ; mais elle doit tendre à agrandir de plus en plus le domaine rationnel aux dépens du domaine expérimental et se rendre de plus en plus capable de prévoir les phénomènes au lieu de les constater immédiatement, d'après le principe de l'invariabilité des lois naturelles.

Par là le positivisme de Comte paraît bien comporter un certain rationalisme : mais il faut bien voir en quel sens et dans quelles limites. Il n'y a pas à ses yeux de raison pure qui puisse valoir par elle-même et s'isoler des manifestations collectives et progressives de l'intelligence de l'humanité ; il n'y a pas de raison, par exemple, pour promulguer d'emblée et par elle seule un principe tel que celui de l'invariabilité des lois : ce principe, que l'esprit humain dans sa longue enfance tend plutôt à méconnaître, a été suggéré d'abord par quelques observations très imparfaites et n'a acquis d'autorité que lorsque les premiers travaux vraiment scientifiques en ont manifesté l'exactitude dans un ordre entier de grands phénomènes ; il ne précède pas la découverte des lois ; il la suit plutôt et il l'exprime ; et son universalité lui va venir, non pas de ce que la raison abstraite la réclame, mais de ce que la sociologie, en se constituant, va combler la lacune qui existait dans le savoir positif.

***

Au surplus, ce besoin de liaison systématique que l'on peut naturellement rapporter à la raison et dont on ne peut point dire que l'œuvre de Comte n'avoue pas la nécessité et ne porte pas la marque, ne doit s'exercer que dans la mesure où il rencontre un ordre approprié de phénomènes : il ne doit pas porter à imaginer plus de continuité que les choses n'en présentent. Abstraitement, on conçoit que la perfection de l'esprit positif consiste à se représenter tous les phénomènes comme des cas particuliers d'un seul fait général, à les regarder comme assujettis à une loi unique. Mais vers cet idéal utopique de l'explication universelle Auguste Comte, dès le début de ses spéculations, a refusé de se diriger. Ce qu'il appelle l'homogénéité des sciences veut dire simplement que toutes les sciences requièrent l'application des mêmes méthodes positives, et encore faut-il ajouter, appropriées à l'objet de chacune d'elles; cette homogénéité ne comporte ni la réduction des phénomènes d'une espèce à des phénomènes d'une autre espèce, ni la réduction des lois particulières à une loi suprême. C'est l'interprétation abusive d'une grande découverte mathématique qui a pour une bonne part exposé les esprits à cette fâcheuse tentation; de ce qu'il était possible de traduire des différences qualitatives par des différences de quantité, on a conclu précipitamment que traduire signifiait réduire. En outre les sciences qui, en raison de la généralité de leur objet, ont été constituées les premières à l'état positif, ne se sont pas résignées à fournir simplement aux autres des modèles de méthodes; elles ont prétendu leur imposer le type et comme le contenu des théories à développer : de là ce matérialisme qui consiste à expliquer le plus complexe, c'est-à-dire le supérieur, par le plus simple, c'est-à-dire par l'inférieur. Ce n'est

ni bien saisir le réel, ni servir l'esprit positif que de procéder de la sorte : car la réalité exactement observée est bien loin de manifester autant de liaison qu'en suppose ou qu'en désire l'entendement, et la protestation contre une chimérique unité au nom de ce que les phénomènes les plus compliqués ont de spécial et de spécifique revêt aisément une forme métaphysique. Il faut donc positivement reconnaître que la dépendance incontestable des phénomènes les plus compliqués à l'égard des phénomènes les plus simples laisse aux premiers des caractères irréductibles. C'est ainsi que l'action chimique présente quelque chose de plus que l'action physique : celle-ci n'affecte les molécules que pour en modifier la structure et l'arrangement ; celle-là en modifie de plus la composition. A plus forte raison ce genre d'irréductibilité apparaît-il quand on sort du monde inorganique pour entrer dans le monde de la vie : ici se révèle par delà les actions physico-chimiques un fait original, qui est le consensus vital, c'est-à-dire une solidarité des phénomènes tout intime, et dont il est impossible de faire abstraction. Donc chaque ordre essentiel des phénomènes est sans doute gouverné par des lois qui résultent de ses rapports avec les ordres de phénomènes moins compliqués, mais il a aussi ses lois propres. Et l'unité des deux groupes de lois est d'autant moins possible à établir que l'unité des lois propres à chaque ordre ne peut elle-même être atteinte : comment, par exemple, ramener l'une à l'autre l'optique et l'acoustique? Au fond le vœu de l'unité absolue, secrètement soutenu par l'espoir illusoire d'atteindre des causes, est incompatible avec la notion positive de la loi naturelle.

Il résulte de là qu'en se développant chaque science fait subir à la méthode positive générale des modifications déterminées par les phénomènes qui lui sont propres. Plus exactement, chaque science met en œuvre un procédé caractéristique qui lui appartient,

dont elle présente par conséquent le type le plus parfait et l'emploi le plus fécond, tandis que les autres sciences n'en usent que comme d'un procédé secondaire et auxiliaire. Depuis Descartes et Newton, les mathématiques sont moins encore une science particulière, la première de la série encyclopédique, que la base de toute la philosophie naturelle ; elles sont moins importantes par les connaissances qu'elles comprennent que par l'instrument qu'elles fournissent pour la recherche et la détermination des lois ; si c'est un vice de vouloir qu'elles ramènent bon gré mal gré à leurs formes d'explications les phénomènes plus spéciaux, notamment les phénomènes du monde organique, il reste vrai que l'étude de ceux-ci ne peut être utilement abordée qu'avec un esprit façonné par l'éducation mathématique. Les mathématiques sont donc la science qui familiarise le mieux avec les conditions élémentaires de toute science positive ; elles ne montrent pas seulement par excellence ce que peuvent l'analyse et la déduction, elles offrent les genres de raisonnement les plus variés, et il n'est pas même en biologie de façon de raisonner dont elles ne puissent déjà exhiber en quelque manière l'analogue. L'astronomie enseigne l'art d'observer, la physique celui d'expérimenter, la chimie initie à l'art des nomenclatures ; la biologie donne tout son développement à la méthode comparative et la sociologie fait produire tous ses effets à la méthode historique.

Pour les mêmes raisons il faut se tenir en garde contre cet aphorisme empirique, converti par les métaphysiciens modernes en dogme absolu, selon lequel la connaissance procède constamment du simple au composé : c'est un aphorisme essentiellement empirique, en ce qu'il considère comme une marche nécessaire une marche qui convient en effet aux sciences du monde inorganique, mais qui ne convient qu'à elles. La règle véritable est qu'on doit toujours aller du connu à l'inconnu : or cette règle peut prescrire de

procéder aussi bien du composé au simple que du simple au composé. Car, si dans les sciences du monde inorganique les éléments nous sont plus accessibles que l'ensemble, dans les sciences de la vie et de la société, l'ensemble des sujets est beaucoup plus immédiatement abordable et peut être beaucoup mieux connu que les diverses parties que l'on y distinguera ultérieurement ; tandis que là c'est le dernier degré de complication, ici c'est le dernier degré de simplicité qu'il nous est impossible d'atteindre.



Ce souci de refréner des tendances logiques abstraites va chez Comte bien au delà de la juste notion des diversités que comportent les sciences et les méthodes scientifiques : il va jusqu'à l'interdiction de poser des problèmes, d'introduire des hypothèses ou de poursuivre des recherches qui font appel à une expérience plus subtile que celle de la réalité communément observable. Déjà Auguste Comte incline fortement à décider qu'aucune science ne doit être poussée plus loin qu'il ne faut pour fixer les conditions de la science supérieure ; il oppose en outre toutes sortes de défenses au mouvement naturel par lequel une science prolonge au-delà des résultats faciles à vérifier les genres de spéculations ou de raisons qui lui ont jusqu'alors réussi. Il condamne en mathématiques le développement illimité de l'analyse qui finit par remplacer les idées par des jeux de signes ; c'est ainsi que notamment, cultivé pour lui-même hors de ses applications à la géométrie et à la mécanique, le calcul dégénère en ce prétendu calcul des probabilités, qui est une négation directe de l'idée de loi précisément mise au jour par les mathématiques. De même l'astronomie, qui a tant fait pour l'éducation positive de l'esprit humain, est compromise par sa prétention d'embrasser l'univers, alors qu'elle ne peut comprendre que notre monde ;

et elle s'égare à la poursuite de connaissances sidérales. La physique, dont les hypothèses peuvent être si fécondes quand elles sont uniquement des anticipations sur ce que l'expérience et le raisonnement, dans des circonstances plus favorables, auraient pu dévoiler plus immédiatement, se laisse tenter par des hypothèses vaines sur le mode de production des phénomènes et sur les agents dont dépendent les différents genres d'effets naturels, fluides, éthers, etc... Comte prononce donc qu'il faut s'en tenir à la lumière comme lumière pour constituer l'optique, et il rejette comme métaphysique toute hypothèse explicative aussi bien par les ondulations que par l'émission. En chimie, il tient pour radicalement inaccessibles les enquêtes auxquelles on est conduit par l'hypothèse des atomes. En biologie il requiert qu'on ne pose pas, surtout pour la résoudre dans un sens transformiste, la question de l'origine des espèces.

Ce ne sont pas seulement certaines directions spéculatives de recherches que Comte a proscrites, s'opposant là-dessus à la science de son temps ou se faisant démentir par la science venue après lui ; ce sont aussi certains moyens de recherches, à son gré trop minutieux ou trop raffinés. Sous prétexte que l'on ne doit pas confondre précision avec certitude, il estime qu'il y a des façons trop précises de procéder qui pourraient presque faire violence à l'ordre légal des phénomènes ; accumulant les formules de réprobation, il juge « incohérents ou stériles », suscités par une « curiosité toujours vaine et gravement perturbatrice » tous les travaux où l'on emploie des instruments de mesure trop rigoureux ou trop sensibles ; il est irrité et inquiet à la pensée des abus que l'on peut faire du thermomètre métallique ou du microscope : il s'élève également contre les investigations qui, au lieu de s'arrêter en anatomie aux tissus, visent à atteindre les cellules et contre celles qui tendent à mettre en évidence les anomalies de la loi de Mariotte ; il veut que l'on rejette « les faits inopportuns ».

Si après avoir limité à la science positive les spéculations de l'esprit humain, il limite arbitrairement la science positive à certains ordres de recherches, c'est que la limitation opérée par lui dans le premier cas au nom de la souveraineté du fait ne peut plus dépendre dans le second cas, en l'absence de tout principe rationnel de décision, que de la présomption du succès ou de l'insuccès de certaines études. Mais cette présomption même, Comte la ramène à la détermination de ce qui à ses yeux présente ou non un intérêt pour l'homme. Bien qu'il ait assigné à la science comme propriété essentielle le pouvoir de dégager la théorie de la pratique, il est bien loin de vouloir la science pour la science et de l'affranchir de toute préoccupation humaine ; comme il la tient pour une œuvre collective de l'humanité, il en subordonne le développement à ce que l'humanité requiert pour sa pleine organisation. C'est pourquoi il ne conçoit même pas de raison proprement théorique, capable par ses principes et son contenu spécifiques d'orienter et de régler l'effort vers le savoir ; pour donner l'impulsion et aussi pour imposer le frein, il s'en remet au bon sens universel, à ce qu'il appelle la sagesse spontanée ou la raison publique. Il imprime ainsi dès le début son caractère social à la curiosité intellectuelle : il n'abordera donc la sociologie en savant qu'après avoir déjà tendu à organiser la science en sociologue ; et même le Grand Prêtre de l'Humanité s'annonce déjà à la façon hiératique dont le philosophe plante les bornes sacrées de la science.

***

La philosophie des sciences déjà constituées sert d'introduction à la sociologie. La sociologie, elle, est à constituer. Elle doit être la science positive des faits humains qui sont proprement les faits sociaux, restés jusqu'à présent sous l'empire arbitraire de la théologie et de la métaphysique ; mais, pour que ces faits pussent

devenir objet de science, il fallait une manière de les observer qui devait être préparée par l'établissement des sciences antérieures, et de plus, pour que ces faits pussent être observés dans leur intégrité, il fallait être arrivé à un certain moment, aujourd'hui atteint, de l'évolution sociale.

D'abord, les faits proprement humains sont essentiellement sociaux. L'homme, comme individu, n'est qu'une abstraction; l'humanité, comme être social, est la réalité vraie. La théorie des fonctions intellectuelles et morales ne peut être construite par ce vain procédé d'analyse que serait l'observation intérieure et n'appartient pas à cette fausse science que serait la Psychologie, appuyée sur ce procédé : elle dépend en premier lieu de la biologie ainsi que l'ont heureusement manifesté en particulier les travaux de Cabanis et de Gall; et ensuite elle s'achève dans la sociologie, qui même, de plus en plus pour Comte, en fournit la partie la plus importante; car l'évolution collective des fonctions intellectuelles et morales en révèle mieux la nature et les effets que leurs simples conditions anatomiques et physiologiques.

D'autre part, les faits sociaux apparaissent d'autant plus susceptibles d'être ramenés à des lois qu'ils sont saisis tels qu'ils sont réellement, c'est-à-dire dans leur solidarité, et non isolément. L'économie politique est l'exemple décisif d'un genre d'études qui après avoir touché, surtout avec Adam Smith, à la notion d'une loi positive des faits sociaux, en a vite perdu le sens et s'est égarée dans des controverses toutes métaphysiques sur des notions comme celles de valeur, d'utilité ou de production, justement pour avoir procédé de parti pris comme si les fonctions économiques n'étaient pas affectées par les autres fonctions sociales. Ainsi toute étude isolée des éléments sociaux est irrationnelle et stérile.

Ce n'est pas seulement la solidarité, ce sont aussi le jeu et la complication graduelle de ces éléments qui

doivent entrer en considération. Ici s'applique, avec plus de portée encore, une distinction qui s'est déjà imposée dans les autres sciences, surtout en biologie, entre l'état *statique* et l'aspect *dynamique* de chaque sujet d'études. Comme en biologie on distingue l'anatomie et la physiologie, en sociologie il y a lieu de distinguer l'étude des conditions d'existence de la société et l'étude des lois de son mouvement. Cette distinction correspond à la double notion d'ordre et de progrès ; de telle sorte que les formes de société qui, comme les sociétés antiques, ne s'expriment que par la première de ces deux notions, n'offrent à la sociologie qu'une matière d'observation incomplète. Les sociétés d'aujourd'hui ont conscience au contraire qu'elles ne peuvent vivre qu'en progressant ; mais la notion de progrès qu'elles ont mise en relief s'est, sous l'influence de la métaphysique révolutionnaire, détachée de la notion d'ordre. Si donc la crise produite par la Révolution française a été indispensable pour susciter le problème sociologique et lui fournir une de ses données capitales, elle appelle pour se clore de tout autres solutions. En ce moment, c'est un esprit rétrograde qui dirige toutes les tentatives en faveur de l'ordre, tandis que les efforts pour le progrès sont stimulés par des doctrines anarchiques. Seule la sociologie positive est capable d'expliquer et de produire l'union indissoluble d'un ordre réel, tout autre qu'un ordre préconçu et immuable, et d'un progrès fécond, tout autre qu'un mouvement irrégulier et destructeur.

La sociologie ne pouvait naître que maintenant et elle n'a pu même être annoncée ou préparée que par des essais assez récents, puisqu'elle requiert d'un côté une idée approfondie et déjà étendue de la loi naturelle, d'un autre côté une idée à la fois théorique et pratique de la progression sociale. Sans doute Comte loue Aristote d'avoir analysé avec une pénétration extraordinaire et dans un esprit déjà presque positif les conditions d'existence des sociétés ; mais il ne peut que

constater l'imperfection inévitable de son œuvre, ignorante des formes progressives de la civilisation. C'est à Montesquieu que Comte attribue le mérite d'avoir conçu l'application de l'idée de loi, telle que les sciences l'avaient formée, aux sujets politiques : mérite d'autant plus grand que les hommes du dix-huitième siècle, d'accord avec le « sophiste » Rousseau, étaient portés à admettre la puissance absolue et illimitée des législateurs ; mais dans l'exécution de son travail Montesquieu n'a pas été fidèle à sa conception directrice. Ayant de plus un sentiment insuffisant du progrès, il a accumulé des faits empruntés aux civilisations les plus diverses, qu'il n'a souvent pu lier que grâce à d'arbitraires rapprochements métaphysiques. La partie la plus positive de son œuvre, celle où il montre l'influence des climats, a le tort de l'exagérer, faute d'avoir d'abord signalé à quel point le développement humain neutralise des causes physiques locales, puissantes à l'origine. Montesquieu est déjà en partie rectifié et complété par Condorcet. L'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* introduit pour la première fois la notion scientifique du progrès social, et elle définit ainsi la tâche la plus importante de la sociologie, qui est de déterminer l'enchaînement successif des états sociaux ; parce que Condorcet a eu cette conception grandiose et exacte, Comte aime à se dire son « fils spirituel ». Mais ici encore l'exécution ne répond pas à la conception et est viciée par certains préjugés. Condorcet a déformé l'idée positive de progrès, d'une part en admettant une perfectibilité indéfinie qui déroule devant l'imagination l'avenir le plus chimérique, d'autre part en ne voyant dans le passé qu'une suite de mensonges et d'erreurs qui rendraient inexplicable et impossible le mouvement continu de l'humanité. C'est pourquoi, malgré ses intentions rétrogrades, la philosophie de l'École théologique, celle en particulier de « l'éminent » de Maistre, en rendant au moyen âge la justice qui

lui est due, a contribué à préparer la vraie théorie du progrès, comme elle a maintenu contre l'esprit critique la nécessité fondamentale de l'organisation du pouvoir.

Parmi ses précurseurs, Auguste Comte n'a plus voulu, à partir d'un certain moment, compter Saint-Simon. Injustice flagrante, on l'a vu, mais qui ne saurait être exactement réparée que si l'on reconnaît à Auguste Comte ses mérites, incontestablement supérieurs, de savant et de philosophe jusque dans son œuvre sociologique.

***

Cette conception de la sociologie, telle qu'elle figure dans le *Cours de philosophie positive*, a été pour Comte l'occasion et le moyen d'une évolution ou d'une extension de sa pensée. Vers 1845, la rencontre de Clotilde de Vaux suscite en lui une passion soudaine et l'initie sur le tard à des émotions sentimentales qu'il avait jusque-là ignorées. A partir de ce moment, Comte donne à ses idées une direction nouvelle. Nouvelle, mais non pas contradictoire. Cette direction était en effet beaucoup plus en accord avec les tendances premières d'où était partie sa philosophie que ne l'ont cru certains de ses disciples dissidents et tout particulièrement Littré. Il ne faut donc pas voir dans le *Système de politique positive* (1851-1854) une œuvre qui renverse les données du *Cours de philosophie positive*. Mais il y a des différences dans la méthode et aussi des interprétations nouvelles.

Dans le *Cours* la méthode part du monde pour s'élever jusqu'à l'homme ; dans le *Système* elle part de l'homme pour redescendre à la nature. Là elle est objective, ici elle est subjective. Mais la notion d'humanité permet de passer de l'une à l'autre. Cette notion fournit le moyen de systématiser tous les faits sociaux, y compris les sciences proprement dites qui doivent

être rangées au nombre des faits sociaux. En vertu de sa méthode subjective, après avoir essayé d'éclairer le cœur par l'esprit, Comte s'appliquera désormais à éclairer l'esprit par le cœur. De même, après avoir éliminé la doctrine des causes finales, il réintroduit à présent la finalité dans sa philosophie. Mais cette finalité affecte un caractère très spécial. Sans doute, elle est subjective comme la méthode elle-même. Comte ayant exclu la notion d'univers pour ne retenir que celle de monde ne peut pas restaurer une finalité franchement objective. Et la finalité qu'il fait intervenir est bien subjective en effet en ce qu'elle rapporte tout à l'humanité, sans rapporter d'ailleurs l'humanité à l'univers ni à rien d'autre en dehors ou au-delà d'elle-même. Mais elle n'est nullement subjective au sens individualiste de ce mot. Si l'Humanité considérée comme Grand Être peut apparaître comme une sorte de Sujet, elle est par ailleurs un Objet et même l'Objet suprême et unique pour les individus qui composent la collectivité sociale. C'est donc sans rapport à l'individu que Comte rétablit d'un point de vue moral l'anthropocentrisme qu'il avait éliminé du point de vue scientifique.

De là l'insistance avec laquelle il formule certaines maximes morales : l'esprit ne doit traiter que les questions posées par le cœur ; il faut éliminer toutes les curiosités vaines ; l'effort scientifique lui-même, simple prolongement du bon sens ou de la sagesse commune, doit se régler sur les besoins véritables de l'humanité ; la loi suprême est de vivre pour autrui ; la morale n'a pas d'autre rôle que d'assurer la prévalence des sentiments altruistes, dont nous portons en nous le germe, sur des instincts égoïstes, qui tendent spontanément à dominer.

C'est également dans la conception de l'Humanité comme Grand Être que vont se résoudre les deux dogmes les plus importants de la religion traditionnelle, ceux de l'existence de Dieu et de l'immortalité

des hommes. Dans la foi théologique, Dieu est l'Être universel qui donne la force aux créatures et avec lequel les créatures peuvent communiquer. L'Humanité élevée à la dignité de Grand Être prendra la succession de ce rôle : elle sera le soutien de notre courage, la fin de notre activité et l'objet de notre amour. L'immortalité, conçue traditionnellement, est un dogme qui nous assure d'une participation à une vie universelle qui ne finira pas. Eh bien ! les hommes qui se seront dévoués à la collectivité seront incorporés, pour toujours, dans le Grand Être : ils se survivront à eux-mêmes non seulement parce qu'on gardera leur souvenir, mais encore parce qu'ils continueront d'agir réellement au sein de l'humanité. — Voilà comment Auguste Comte fut amené à instituer la Religion de l'Humanité avec tous les détails d'un ritualisme compliqué. — Il alla plus loin encore : dans sa *Synthèse subjective* dont le premier volume parut en 1856, c'est-à-dire un an avant sa mort, sous prétexte de fournir des auxiliaires à l'imagination, il proposa de faire usage de certains « fétiches ». — En somme, ces détails écartés, la dernière partie de l'œuvre d'Auguste Comte nous met en présence d'un catholicisme sécularisé et inverti.

***

Cette œuvre, prise dans son ensemble, renferme des bizarreries. Mais, si l'on va au fond des choses, elle demeure en somme généralement cohérente. En tout cas, la seconde expression de la pensée philosophique de Comte n'est pas en contradiction avec la première. L'idée générale de la Religion de l'Humanité se retrouverait dans ses premiers écrits. En dernière analyse, il a produit une œuvre considérable où, malgré bien des lacunes, il faut reconnaître et louer l'esprit d'ordre, l'art de l'organisation, et, à bien des égards, la préoccupation de la mesure : c'est-à-dire des qualités essentiellement françaises. A un point de vue plus

strictement philosophique, elle se caractérise par une grande unité, par un effort incontestable d'objectivité, et, à tout le moins, par l'élimination de toute invention subjective au sens individualiste de ce mot.

Il faut noter comme une des particularités d'un système où la science tient tant de place la conception spéciale qui en est proposée. Envisageant la science d'un point de vue réaliste, Auguste Comte y aperçoit un produit de l'activité intellectuelle qui ne s'élabore que sous la pression du sens commun et qu'en vue de satisfaire à des fins utilitaires. Elle n'apparaît donc à aucun degré chez lui comme le privilège déconcertant d'une élite. Il a d'ailleurs des vues souvent profondes sur le rapport des sciences entre elles. Mais on peut lui reprocher sa tendance à emprisonner les différentes sciences dans des cadres trop rigides tracés du dehors. Et il y a chez lui par ailleurs une méconnaissance systématique du mouvement subjectif de l'esprit humain qui est en réalité le facteur principal dont l'intervention détermine le progrès scientifique. D'autre part, il admet, sans les soumettre à la critique philosophique, des postulats intellectuels qui ne s'appuient aucunement sur les sciences, mais qui servent à les fonder. Telles sont les propositions suivantes : — l'unité établie par une seule intelligence s'imposerait par cela même aux autres et mettrait fin à l'anarchie qui résulte de ce que chaque intelligence est en opposition avec elle-même (conception qui équivaut à une affirmation *a priori* de l'identité essentielle des esprits); — l'entendement est spontanément systématique ; — l'esprit humain a la faculté de séparer la théorie de la pratique ; — l'objet le plus élevé de la science est de définir le point de vue d'où tous les phénomènes apparaissent comme intelligibles, et ce point de vue est un comme l'entendement.

Dans l'ordre historique, il est certain que, aux yeux de Comte, les idées qu'il émet sont dégagées par lui de l'examen des faits qui manifestent l'évolution de l'es-

prit humain. Mais toute la question est précisément là. Car il s'agit de savoir si, telle qu'elle nous est ici suggérée, l'interprétation de l'histoire n'est pas elle-même déterminée par les idées qu'elle est censée découvrir.

Enfin, si la doctrine sociale de Comte a rendu des services en montrant que chaque forme du passé a eu sa raison d'être et en introduisant dans ce domaine un esprit scientifique, elle n'en fait pas moins appel à un sentiment mystique pour fonder le culte de l'Humanité. En même temps, faute de pénétration psychologique, Comte n'a pas vu que le réalisme humain est au-dessus de l'opposition qu'il établit entre l'individu et la société et qui l'amène à sacrifier l'individu à la société. A vrai dire, le seul mouvement de la pensée nous conduit nécessairement à une conception de l'universel qui n'exclut pas, mais qui implique le singulier. De ce point de vue supérieur, individu et société sont deux termes solidaires, et non contradictoires. Dans la vérité des choses, si nous acceptons la société avec tous les devoirs qu'elle nous impose, c'est parce que nous trouvons dans notre esprit quelque chose qui y répond et dans notre personnalité morale le principe d'une autonomie contre laquelle rien de ce qui nous est extérieur ne saurait en aucun cas prévaloir (1).

(1) Après cette leçon, Victor Delbos en consacra une dernière (la dix-huitième de la série, car Descartes, Pascal et Malebranche avaient occupé chacun deux leçons) aux philosophes français les plus récents : mais elle ne subsiste dans ses manuscrits qu'à l'état d'ébauche trop rudimentaire pour être publiée. Les notes d'étudiants que nous avons sous les yeux permettent seulement d'indiquer le cadre de cet examen rapide et de signaler quelques-uns des termes expressifs qui servent à caractériser les principaux représentants de la pensée contemporaine en France.

En Maine de Biran nous avons rencontré la forme de spiritualisme la plus profonde sans doute du dix-neuvième siècle ; mais ce n'est pas de son vivant qu'ont été publiés les ouvrages où s'exprime toute sa pensée. Le spiritualisme d'abord connu du public, c'est celui qu'enseignent dans l'Université quelques hommes qui, comme Royer-Collard et Cousin, avaient eu des rapports personnels avec Biran sans pénétrer à fond sa doctrine.

Homme d'État plus que philosophe, Royer-Collard est nommé par Fontanes professeur d'Histoire de la Philosophie en Sorbonne : inauguré le 4 décembre 1811, cet enseignement, qui ne devait durer que deux ans et demi et qui n'était suivi que par vingt ou trente auditeurs, marque quelques-unes des directions du spiritualisme nouveau : il tourne contre la philosophie de Condillac la philosophie écossaise, comme celle-ci s'était tournée contre Hume. A la sensation Royer-Collard substitue la perception, car il estime que la perception est un acte de l'esprit aussi solide, aussi riche de notions (notre être, notre identité, la causalité même y sont contenus) que la sensation est un fait inconstant, fugace, pauvre, stérile. Empruntant à l'École écossaise l'idée de la véracité de nos facultés (car « on ne fait pas au scepticisme sa part »), il critique Descartes à qui il reproche son doute premier et sa défiance à l'égard des sens ; de là selon lui procède tout l'idéalisme moderne. Chez Royer-Collard, les analyses, souvent courtes et limitées, sont parfois assez vigoureuses ; surtout il sait user de formules expressives et même un peu massives.

Victor Cousin, en 1810, entre à l'École normale le premier de la première promotion. Il y a pour maître Laromiguière (en réaction timide contre Condillac qu'il a contribué à faire indûment passer pour un matérialiste). L'année suivante il est, à la Faculté, l'auditeur de Royer-Collard ; puis un peu plus tard il entre en relations avec Maine de Biran : ce sont là ses trois maîtres français. Dès 1815 il est appelé par Royer-Collard à le suppléer : à vingt-trois ans le voilà donc dans cette chaire de Sorbonne d'où il devait prendre la direction d'une partie de la philosophie française ou plutôt de l'enseignement officiel de la philosophie en France. Orateur, écrivain, doué d'une prompte faculté d'assimilation, entrevoyant vivement ce qu'il eût fallu analyser avec méthode et discerner avec précision, se donnant à lui-même et donnant aux autres par la richesse de ces vues un peu confuses et par son ardeur autoritaire l'illusion de l'originalité, mais sans exactitude technique, Cousin, d'abord disciple des Écossais et de Royer-Collard, est ensuite, un peu comme tout le monde après le livre de Mme de Staël, attiré vers l'Allemagne. Au cours de deux voyages en 1817 et 1818, il rencontre Schulze à Göttingen, Schleiermacher à Berlin, Jacobi et Schelling à Munich, Gœthe à Weimar, mais surtout Hegel à Heidelberg. A la suite de ce contact avec « les philosophes de l'absolu », la prudence des Écossais ne saurait plus le retenir ; il se lance dans la métaphysique avec cette croyance optimiste que les choses et les doctrines sont telles qu'en un sens la raison peut les réintégrer toutes en elle : d'où cet *Éclectisme* qui prétend dégager la part de vérité contenue dans les systèmes les plus divers. Animé de cette inspiration, son cours de 1818 est l'origine du livre, plusieurs fois remanié, *du Vrai, du Beau et du Bien*. En 1820, pendant la réaction qui suivit l'assassinat du duc de Berry, il est suspendu de son enseignement ; il s'adonne à des études d'Histoire de la Philosophie, notamment à la traduction de Platon. De 1824 à 1825 il fait un troisième voyage en Allemagne : arrêté à Dresde, il est incarcéré à Berlin sous l'inculpation de Jacobinisme et de Carbonarisme. Le cours qu'il reprend en 1828 traduit de plus belle, mais sans rigueur, l'influence allemande par quelques formules panthéistiques dont, pour ne pas

compromettre sa carrière et l'Université, il a dans la suite à se dégager et à se disculper ; il y exprime aussi la théorie hégélienne des hommes providentiels qui représentent une époque et qu'il ne faut pas juger selon la commune mesure. Peu à peu les éléments divers qu'il avait empruntés se tassent en quelques thèses d'école ; telle, la théorie selon laquelle la métaphysique se fonde sur la psychologie, théorie qu'il tire du *Cogito* cartésien et de la doctrine biranienne superficiellement et même inexactement comprise ; telle, la défense contre Locke de l'innéité à l'aide de Kant qu'il ne connut guère que par une mauvaise traduction latine ; telle encore, sa théorie de la raison impersonnelle ; telles enfin, ces vues artificielles sur l'Histoire de la Philosophie qui se diviserait en moments successifs selon un rythme constant, sensualisme, rationalisme, scepticisme, mysticisme.

S'il est élève de Cousin, Théodore Jouffroy n'a pas été marqué comme lui par l'Allemagne : il est plus précis, plus circonspect, plus intérieur ; le problème humain le préoccupe avant tout. Plus psychologue que métaphysicien, son sentiment philosophique, qui est profond, est lié à des besoins d'âme : sur la distinction de la psychologie d'avec la physiologie et sur le genre d'analyses qu'elle comporte ; sur l'art et le beau, expression de l'invisible par le visible ; sur le droit naturel et la morale, sur la destinée humaine, il a de belles pages ; et, en dépit des sévérités de Taine, sa pensée a de l'accent et de l'intérêt.

A l'école éclectique se rattachent Damiron, Saisset, Bouillier, Jules Simon, Caro et Paul Janet. Vacherot, s'il reste en psychologie et en morale assez fidèle à l'école éclectique qu'il enrichit de travaux historiques notamment sur l'Alexandrinisme, s'en sépare en métaphysique par l'opposition qu'il croit voir entre l'Infini et le Parfait, entre le Dieu réel et le Dieu idéal.

Très indépendant de toute proche influence, Ravaisson s'incorpore Aristote, pousse Maine de Biran vers Schelling, rejoint l'idée religieuse et la métaphysique, et, faisant de la réflexion sur soi le moyen d'atteindre l'Être, s'attache à un profond réalisme spiritualiste. Dans son originalité de savant, de croyant et de libre esprit, Cournot distingue l'ordre logique et l'ordre rationnel profond, constitue une théorie du hasard, renouvelle le probabilisme antique et s'établit dans une position intermédiaire entre le positivisme et la métaphysique. Renan, un Hegel littérairement relevé, philosophiquement affaibli, aussi peu systématique que Taine l'est avec excès, dévot de la Science et de son avenir illimité, épris surtout des études historiques et philologiques qui analysent en ses nuances les plus subtiles l'évolution humaine où Dieu même est en devenir, relève ce culte de la Science par la conception à la fois pieuse et ironique d'un idéal d'autant plus stimulant qu'il est plus indéterminé et qu'on doit s'y dévouer sans en être dupe. Taine, usant d'une méthode d'analyse à la Condillac, tout en s'inspirant de la pensée anglaise, montre les insuffisances de l'empirisme de Stuart Mill, et tout en tirant de Spinoza et de Hegel les principes généraux d'une philosophie de la nécessité, la borne à un déterminisme des phénomènes, sans admettre d'objets propres pour la métaphysique, et, marquant fortement l'influence du physique sur le psychologique, tente une physiologie de l'esprit. Renouvier, par sa protestation même contre tout le mysti-

cisme post-kantien de la spéculation allemande, garde le sens français de la personnalité et du fini, et demeure réfractaire au Panthéisme et à son Infini indéterminé, sorte de Hume corrigé par l'idée de la nécessité de catégories *a priori*; avec Lequier, il voit dans la certitude un cas particulier de la croyance et défend le libre arbitre avec une extrême énergie. Lachelier, dans la plus belle langue philosophique, combat le positivisme avec un sentiment très profond des grands besoins de l'esprit, transsubstantie Kant en le mettant en rapport avec les grands rationalistes de l'antiquité et en reconstituant l'unité rompue de la spéculation et de la vie morale et religieuse. Ribot renonce pour sa part à traiter les problèmes anciens dans l'esprit ancien; ce qu'il veut, c'est constituer une psychologie vraiment indépendante, capable de montrer sans exclusion comment ces problèmes se sont posés et capable d'élargir sans préjugé son enquête en l'étendant à toutes les formes de la vie normale ou pathologique, de l'activité subconsciente ou de l'expérience religieuse. Fouillée, de façon brillante, quoique souvent trop peu technique, s'efforce de dominer l'opposition de l'idéal et du réel, de la fixité et de l'évolution, estimant qu'un idéalisme doit doubler le positivisme, car si la réalité doit être comprise par la science, l'homme conçoit d'autres idées qui *sont*, par cela même qu'il les conçoit, et qui ont une force certaine de réalisation. Guyau ajoute un sens plus intense de la vie. Ollé-Laprune, renouvelant l'humanisme chrétien par sa fidélité à la culture classique et à la tradition catholique, s'attache à déterminer les conditions rationnelles et volontaires de la certitude morale comme à préciser les termes philosophiques du problème religieux. Parmi les vivants, un seul nom figure dans les notes de Delbos, celui du maître qui l'avait initié aux méthodes de l'Histoire de la Philosophie, M. Boutroux. Donc « la philosophie française a continué, elle continue : philosophie humaine, ne s'arrêtant jamais à ces abstractions qui anéantissent l'homme dans l'objet, ni à ce symbolisme où l'on se perd; bon sens poussé parfois jusqu'au génie; ardeur de prosélytisme et besoin d'universalité. » En terminant, Victor Delbos adresse un salut « à ceux qui devraient être ici et qui n'y sont pas », aux étudiants soldats; et, faisant allusion au dénigrement dont chez nous ou à l'étranger la jeunesse de France avait été souvent victime, il conclut : « Nous pouvons maintenant dire qu'elle a été la plus belle, la plus héroïque des jeunesses. » M. B.

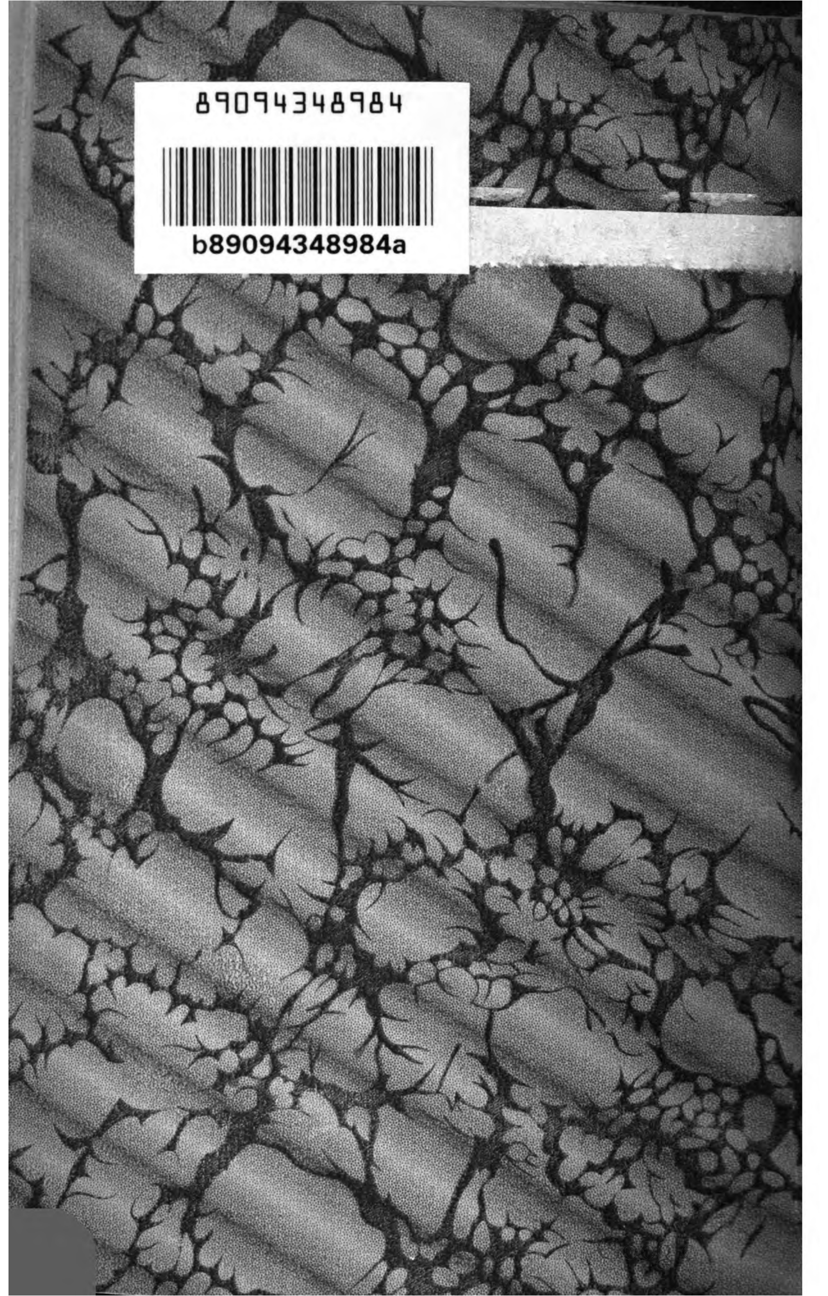
FIN

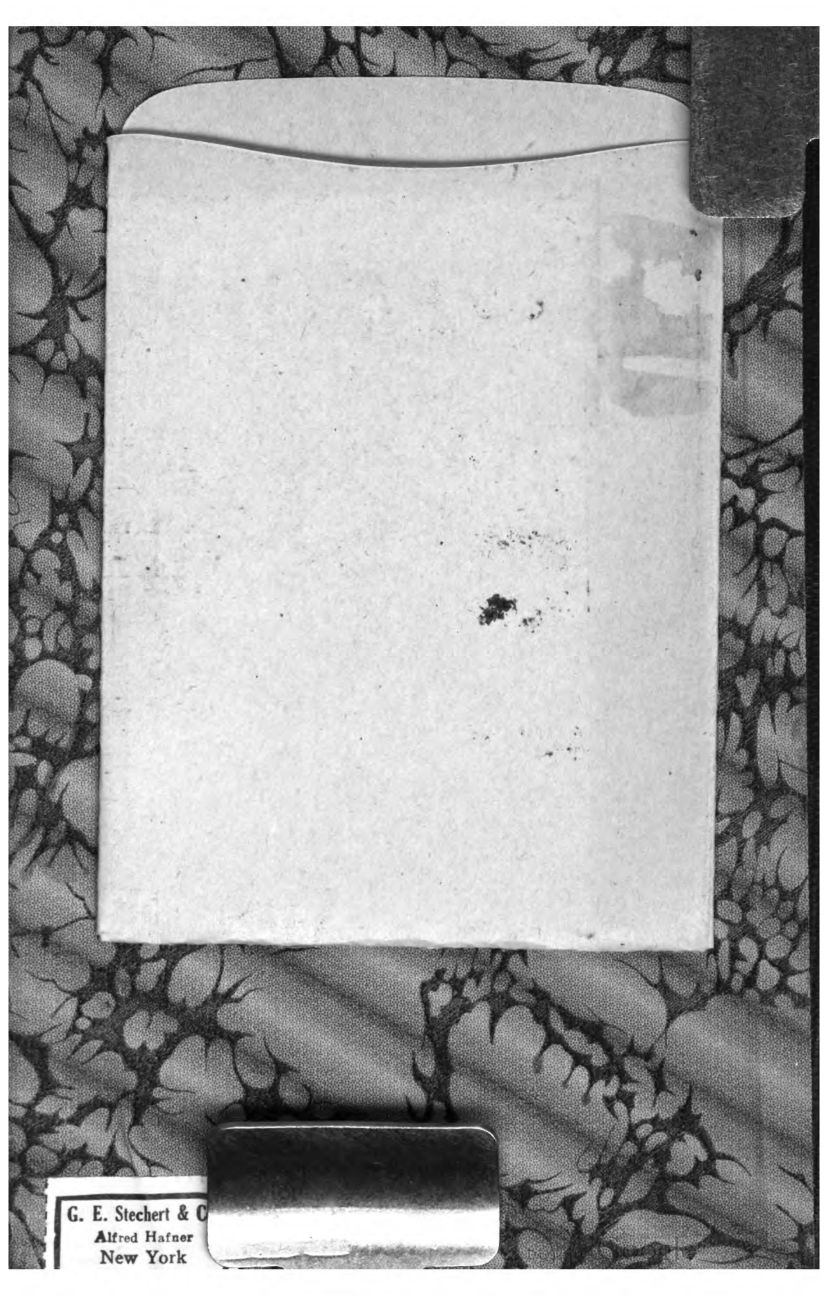
TABLE DES MATIÈRES

PARIS

TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET Cie

8, rue Garancière




G. E. Stechert & C
Alfred Hafner
New York